ما بعد الإسلاموية

الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي

تحرير:
آصف بيات

ترجمة:
محمد العربي

الرقوعة

جداول Jadawel

ما بعد الإسلاموية

الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي

تحرير:
آصف بيات

ترجمة:
محمد العربي

جداول Jadawel

الرقمي

الكتاب: **ما بعد الإسلاموية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي**
تحرير: **آصف بيات**
ترجمة: **محمد العربي**

جداول
للنشر والترجمة والتوزيع
رأس بيروت ـ شارع كراكاس ـ بناية البركة ـ الطابق الأول
هاتف: 746638 1 00961 ـ فاكس: 746637 1 00961
ص.ب: 5558 ـ 13 شوران ـ بيروت ـ لبنان
e-mail: d.jadawel@gmail.com
www.jadawel.net

الطبعة الأولى
شباط / فبراير 2016
ISBN 978-614-418-314-4

جميع الحقوق محفوظة © جداول للنشر والترجمة والتوزيع
لا يجوز نسخ أو استعمال أي جزء من الكتاب في أي شكل من الأشكال أو بأية وسيلة من الوسائل سواء التصويرية أم الإلكترونية أم الميكانيكية، بما في ذلك النسخ الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو سواها وحفظ المعلومات واسترجاعها دون إذن خطي من الناشر.

طبع في لبنان

Copyright © Jadawel S.A.R.L
Caracas Str. - Al-Baraka Bldg.
P.O.Box: 5558-13 Shouran
Beirut - Lebanon
First Published 2016 Beirut

طُبع على نفقة مؤسسة
ريم وعمر الثقافية

المحتويات

مقدمة الطبعة العربية 9

تمهيد 11

المساهمون 15

عن آصف بيات والكتاب 17

الجزء الأول مقدمة

الفصل الأول: ما بعد الإسلاموية على نطاق واسع – **آصف بيات** 23

الجزء الثاني: نقد من الداخل

الفصل الأول: صناعة إيران ما بعد الإسلاموية – **آصف بيات** 59

الفصل الثاني: ما بعد الإسلاموية على الطريقة التركية – **إحسان داغي** 101

الفصل الثالث: الإسلام وإعادة تجذير المحافظية التركية – **جيهان توغال** 143

الفصل الرابع: ما بعد الإسلاموية المغربية: اتجاه صاعد أم خرافة؟ – **سامي زمني** 173

الفصل الخامس: السياسة ما بعد الإسلاموية في إندونيسيا – **نور هادي حسن** 197

الجزء الثالث: التغير المتردد

الفصل الأول: مصر والإسلاموية المضطربة – **آصف بيات** 227

الفصل الثاني: انفتاح حزب الله: انعطافة ما بعد إسلاموية؟ – **جوزيف الآغا** 289

الجزء الرابع: نقد من الخارج

الفصل الأول: التيارات ما بعد الإسلاموية في باكستان: الانشقاقات الإسلاموية ومساراتها المتعارضة – **حميراء اقتدار** 307

الفصل الثاني: المملكة العربية السعودية وحدود ما بعد الإسلاموية – **ستيفان لاكروا** 331

الجزء الخامس: ما بعد الإسلاموية دائمًا؟

الفصل الأول: الإسلاموية في السودان: ما قبل وما بعدها وما بينهما – **عبد الوهاب الأفندي** 355

الفصل الثاني: «الاتجاه الإسلامي» الاستثنائي في سوريا: الإصلاحيون السياسيون والعلماء والديموقراطية – **توماس بيريه** 379

في ذكرى نصر حامد أبو زيد،
باحثًا وصديقًا

مقدمة الطبعة العربية

مر حوالي عقدين منذ أن بدأت، في عام 1996م، باستكشاف وصياغة ما رأيت أنه اتجاه صاعد داخل التيار الإسلامي، وهو ما أطلقت عليه «ما بعد الإسلاموية». وخلال هذه الفترة وفي ضوء التطورات والمستجدات، عكفت على إثراء معرفتي التجريبية من أجل إعادة التفكير وشحذ مفهوم ما بعد الإسلاموية. ويعتبر هذا الكتاب، الذي ساعدني فيه عشرة من الباحثين، أحدث محاولاتي.

أثارت فكرة ما بعد الإسلاموية منذ ظهورها نقاشات حية بين الباحثين والنشطاء في مجال الإسلام السياسي. ومن المدهش أن هذه النقاشات قد بدأت في أوروبا وتبعتها نقاشات في البلدان ذات الأغلبية المسلمة، خاصةً تركيا وإندونيسيا وماليزيا والمغرب وإيران. وفي الحقيقة، كان كتابي «صناعة الإسلام الديموقراطي: الحركات الاجتماعية والانعطافة ما بعد الإسلاموية» **(Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn 2007)**، قد نشر في إندونيسيا وتركيا، كما سينشر هذا الكتاب في البلدين أيضًا. ومن المدهش أن تركيا وإندونيسيا، وبدرجة أقل إيران، كانتا في مقدمة البلدان التي تبنت فكرة ما بعد الإسلاموية في مجاليهما العاميْن. ولكن من الغريب أن هذا العمل لم يُترجم إلى العربية، على الرغم من وجود عدد كبير من المقالات والنقاشات في الصحافة المطبوعة والمدونات عن «ما بعد الإسلاموية»، وسيظهر لنا البحث عبر محرك البحث «غوغل» حجم هذا الاهتمام.

لذا يسعدني أن يكون بين أيديكم عمل شامل بالعربية عن هذا الموضوع. وأحسب أن إصدار هذا الكتاب بالعربية هو نتاج للفكر الجديد الذي ظهر عقب اندلاع الثورات العربية؛ إذ يبرز فضول وسعي إلى أشكال جديدة من الرؤى، في الوقت الذي تُرتكب فيه فظاعات مفجعة باسم الإسلام، وهناك شغف بأفكار مبتكرة عن دور الشباب، وهو تطور محمود للغاية.

أعرب عن امتناني لمحمد العربي لبذل طاقته وشحذ بصيرته في مشروع ترجمة الكتاب إلى العربية، فهو خدمة حقيقية للنقاشات السياسية والدينية في العالم العربي، في الوقت الذي يمر فيه بمرحلة هي الأكثر حرجًا في تاريخه. إن هذا الكتاب ملائم تمامًا للعالم العربي، خاصةً حين يهيمن الاهتمام العالمي بالإسلاموية العنيفة- التي يمثلها تنظيم داعش في سوريا والعراق، وجرائم بوكو حرام في نيجيريا، أو حركة شباب المجاهدين في الصومال- على خطاب الإسلام والسياسة. يسعى هذا الكتاب أن يطرح تصور وممارسة شكل جديد من السياسة الدينية، وهو ما يصلح أن يكون بديلًا لإقصائية وعنف الإسلاموية المهيمنة وإسلاموفوبيا الدوائر الغربية. وتؤكد ما بعد الإسلاموية على أنه من الممكن أن يكون المرء مسلمًا مؤمنًا وديموقراطيًّا استيعابيًّا في آنٍ واحد.

آصف بيات

شامبين، إلينوي، كانون الثاني/ يناير 2015م

تمهيد

يتزايد القلق حاليًّا من أن يكون الربيع العربي قد تحول إلى «شتاء إسلاموي»، فهل نحن على حافة موجة أخرى من الراديكالية الدينية في العالم الإسلامي؟ وهل اكتسب صعود الحركة الإسلامية، الذي بدأ بثورة إيران 1979م، زخمًا جديدًا مع الثورات العربية 2011م؟ يفترض هذا الكتاب، اعتمادًا على دراسات تاريخية لعشر دول ذات أغلبية مسلمة من إندونيسيا إلى المغرب، أن العالم الإسلامي قد يكون في حقيقة الأمر على بداية طريق ما بعد إسلاموية، إذ إن الإسلام السياسي يتعرض لتحولات هامة تقودها قوى من داخله ومن خارجه. بالتأكيد حققت أحزاب إسلامية عدة انتصارات انتخابية هامة في تونس وتركيا والمغرب على سبيل المثال، وصعدت إلى سدة السلطة التنفيذية. ولكن هل يعتبر كل حزب «إسلامي» «إسلامويًّا» بالضرورة؟

ومن المدهش أنه في الوقت الذي كثر فيه الحديث عن الإسلاموية باعتبارها مشروعًا سياسيًّا وأخلاقيًّا، لم تحظَ مساراتها المتغيرة إلّا بالاهتمام القليل، خاصةً إذا ما استبعدنا هؤلاء الذين يرون أن الإسلام السياسي قد فشل تمامًا. وعلى الرغم من الاعتراف المتزايد داخل الجماعات البحثية والسياسية بأن الإسلاموية في مخاض التغير، إلا أن ما نعرفه بالفعل عن طبيعة هذا التغير واتجاهه ومتغيراته قليل للغاية. ولا يوجد أيضًا إطار مقارن فعال قادر على قياس التنوع داخل الحركات الإسلاموية واستكشاف آثارها المترتبة على وجود نظم ديموقراطية في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة.

قمت منذ عدة سنوات بدراسة مقارنة للسياسات الدينية في إيران ومصر غطت الفترة الزمنية بين السبعينيات وعام 2005م لاستكشاف الاختلافات داخل السياسة الإسلامية وتسليط الضوء على تضميناتها للسياسة الديمقراطية. وكان الاهتمام الرئيس لهذه الدراسة المعنونة «صناعة الإسلام الديموقراطي» (2007) Making Islam Democratic محاولة الإجابة عن السؤال الشائن: هل الإسلام متوافق مع الديموقراطية؟ واستنتجتُ أنه في حين كانت الإسلاموية، باعتبارها تعبئة للإسلام في المشروع السياسي الساعي نحو تأسيس دولة

إسلامية، غير قادرة على احتضان نظام ديموقراطي على الأرجح، فإن ما بعد الإسلاموية قادرةً على هذا وقامت به بالفعل. وعلى العكس من السياسة الإسلاموية التي تؤكد على واجبات المواطنين، فإن «ما بعد الإسلاموية» تؤكد على دمج التدين والحقوق، والإيمان والحرية، والإسلام والتحرر. إنها محاولة لتجاوز الإسلاموية من خلال بناء مجتمع تقي صالح في إطار دولة مدنية غير دينية.

اعتمدت صيغتي المبكرة لما بعد الإسلاموية في البداية على تجربة جمهورية إيران الإسلامية في أواخر التسعينيات، ولكنها قد تستدعي أيضًا تحولات الحركة الإسلاموية التركية متمثلة في تجربة حزب العدالة والتنمية. ولكن بقيت أسئلة غير مُجاب عنها، عن مدى قدرة النزعة ما بعد الإسلاموية على أن يكون لها صدى هام في مجتمعات العالم الإسلامي، وإلى أي حد يستطيع هذا التأطير المفاهيمي المبكر أن يفسر الأنماط المتنوعة للتغيرات الموجودة داخل الحركات الإسلامية المختلفة. كنت على وعي بأن مفهوم «ما بعد الإسلاموية» قد أثار جدالًا داخل الدوائر الأكاديمية والسياسية في أوروبا كما في تركيا والسودان وإندونيسيا وبلدان أخرى. وللتحقق من إمكانية وجود ما بعد الإسلاموية بشكل عام في العالم الإسلامي، عقدت مؤتمرًا دوليًّا في المعهد الدولي لدراسة الإسلام في العالم الحديث (ISIM) في ليدن بهولندا عام 2009م، ضم مجموعة من باحثي السياسات الدينية لمناقشة وإلقاء الضوء على مسارات ما بعد الإسلاموية في بقاع إسلامية متعددة تمتد بين إندونيسيا والمغرب.

نتج عن هذا المؤتمر الأوراق البحثية التي يحويها هذا الكتاب والتي تفحص المسارات التاريخية للحركات والنظم الإسلامية، مسلطة الضوء على كيفية تحولها في العقود الثلاثة الأخيرة، وفي أيّ اتجاهات، والأسباب، والتوجهات البديلة التي تبنّتها. وتنبّهنا استنتاجات هذه الدراسات إلى ضرورة عدم النظر إلى الإسلاموية باعتبارها ظاهرة ثابتة وراكدة، بل بتضمينها كيانات حركية تتحول نتيجة لتغيراتها الداخلية والخارجية. وبالإضافة إلى هذا، نعلم أن الإسلاموية أدّت، من خلال حركيتها، إلى وجود مجالات نقدية واسعة تعبر عن نفسها كاتجاهات بديلة للفكر والحركة.

وفي حين يعرض الكتاب تفسيرات مقارنة للتحولات التاريخية للحركات الإسلامية في دول مسلمة، يسعى إلى وضع هذه التحولات في إطار مفاهيمي في محاولة لبناء منظور تحليلي له دلالاته في رصد التوجهات العامة للإسلاموية في الآونة المعاصرة. ومن خلال

تقديم هذه الدراسات الثرية التي قدمها المساهمون، أحاول أن أعيد الاشتباك مع فكرة «ما بعد الإسلاموية» التي تمثل قطيعة نقدية وبديلًا عن «السياسات الإسلاموية»، وتعد بأن تجعل الإسلام متوافقًا مع الديموقراطية.

ساعد الكثيرون من الزملاء في إخراج هذا العمل إلى النور، ومنهم؛ دينسن يانسن، وماروس ويليامسن، وفريق عمل ISIM الذي ساعد في تنظيم مؤتمر ليدن. وجاء أغلب المساهمين من أماكن بعيدة، ليشاركوا في المناقشات ويساعدوا في الأعمال التحضيرية. وقدرت سينيثيا ريد؛ المحررة في دار جامعة أوكسفورد للنشر، مشروع الكتاب، وشجعتني على إصداره. أنا ممتنٌّ لهم جميعًا. وأدين بالفضل لزملائي الذين شكلت مساهمتهم الجزء الأكبر من الكتاب: هؤلاء الذين شاركوا في المؤتمر، وهؤلاء الذين طوروا أوراقهم لاحقًا. لقد أثرت أعمالهم المتقنة النقاش حول فهم ما بعد الإسلاموية. وأودّ أن أهدي هذا الكتاب إلى ذكرى نصر حامد أبو زيد؛ الصديق وعالم الإسلام الكبير، الذي ترك رحيله في غير الأوان فراغًا حقيقيًّا. إننا نفتقد حكمته وصوته في هذه الآونة المضطربة.

المساهمون

آصف بيات؛ أستاذ الدراسات العالمية والدولية ببرنامج كاثرين وبروس باستيان، وأستاذ علم الاجتماع بجامعة إلينيوي. تتعدد اهتماماته بين دراسات الدين والسياسة، والحركات الاجتماعية، وسياسات المجال الحضري. صدر له مؤخرًا «أن تكون مسلمًا وشابًّا» 2010م، «الحياة سياسة: كيف يغير بسطاء الناس الشرق الأوسط» 2013م.

إحسان داغي؛ أستاذ العلاقات الدولية بجامعة الشرق الأوسط التقنية بأنقرة، تركيا. صدر له العديد من الكتابات عن حقوق الإنسان، وحقوق الإنسان في السياسة العالمية، والتحول الديموقراطي في تركيا، والإسلام والسياسة.

جيهان توغال؛ أستاذ علم الاجتماع المشارك بجامعة كاليفورنيا، بيركلي. صدر له كتاب «الثورة السالبة: استيعاب التحدي الإسلامي للرأسمالية» ضمن إصدارات جامعة ستانفورد عام 2009م. ويعمل حاليًّا على الرفاهة والإحسان الإسلامي في مصر وتركيا.

سامي زمني: أستاذ العلوم السياسية والاجتماعية بمركز دراسات الصراع والتنمية، بجامعة جنت ببلجيكا، حيث ينسق ويدير مجموعة دراسات الشرق الأوسط وشمال أفريقيا. يتولى حاليًّا منصب رئيس كرسي الأبحاث الفرانكية (2012ـ2015م)، تتركز اهتماماته على السياسة في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، وعلى وجه التحديد الإسلام السياسي. وله إصدارات عديدة عن الهجرة والاندماج والعنصرية والإسلاموفوبيا.

نور هادي حسن؛ باحث في الإسلام السياسي وأستاذ مشارك للإسلام والسياسة وعميد كلية القانون في جامعة يوجيكارتا الإسلامية في إندونيسيا. صدر له العديد من الكتب والمقالات عن الإسلام السياسي في إندونيسيا ودول إسلامية أخرى في جنوب شرق آسيا.

جوزيف الآغا؛ أستاذ العلوم السياسية في الجامعة الحجازية ببيروت، لبنان. صدر

له «الشفرة الوراثية لحزب الله والربيع العربي» 2012م، و«بنية هوية حزب الله» 2011م، و«وثائق حزب الله» 2011م، و«تحولات حزب الله الأيديولوجية» 2006م.

حميراء اقتدار؛ محاضرة في قسم الاقتصاد السياسي في كينجز كولدج، لندن. ومؤلفة كتاب «علمنة الإسلاميين؟ جماعتِ إسلام وجماعتِ دعوه في باكستان الحضرية» جامعة شيكاغو ، 2011م.

ستيفان لاكروا: أستاذ العلوم السياسية المساعد في كلية باريس للشؤون الدولية، وباحث زائر بمركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية بالقاهرة. تركز أبحاثه على السياسات الإسلامية في مصر والسعودية. آخر كتبه بعنوان «عصر الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في المملكة العربية السعودية» منشورات جامعة هارفارد، 2011م.

عبد الوهاب الأفندي؛ معلق متخصص ومنسق برنامج الإسلام والديموقراطية بمركز دراسات الديموقراطية بجامعة ويستمنستر، لندن، وهو زميل برنامج دراسات اللايقين في مجلس الأبحاث بالمملكة المتحدة، حيث يعمل على مشروع بحثي بعنوان «سرديات انعدام الأمن والديموقراطية والعنف الشامل». وهو مؤلف كتاب «من يريد دولة إسلامية» 2008م، و«عن محمد: الرؤى الغربية الأخرى عن نبي الإسلام» 2010م.

توماس بيريه؛ محاضر الإسلام المعاصر بجامعة أدنبره. وهو مؤلف كتاب «الإسلام والدولة في سوريا: العلماء السنة من الانقلاب حتى الثورة» (إصدارات جامعة كامبريدج، تحت الطبع)، والمحرر المشارك لكتاب «إثنوغرافيا الإسلام: الممارسات الطقوسية والسلوكيات اليومية» (إصدارات جامعة أدنبره 2012م).

عن آصف بيات والكتاب

سمعت عن آصف بيات للمرة الأولى أثناء دراستي بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، وارتبط اسمه لديّ بقضية إعادة تعريف السياسية وأهمية الخروج من النطاق التقليدي للعلوم السياسية الوضعية التي ينصبّ اهتمامها على الفاعل الأول في الحياة السياسية ونمط التفاعل الاجتماعي الذي يطلق عليه السياسي، غير أنني لم أكن محظوظًا بما يكفي للاطلاع على أعمال الباحث الكبير الذي تناول تفاعلات الشارع وتحركات المجتمع باعتبارها المحرك الأكبر للتحولات الاجتماعية والسياسية الكبرى في الشرق الأوسط، والتي غالبًا لا يلتفت إليها الباحثون ويرون فيها أقل شأنًا من أن تدرس، خاصة مع هيمنة تيار الوضعية الإمبريقية على حقل العلوم السياسية في مصر. جاءت الثورات مبرهنة على أهمية الالتفات إلى هذه التفاعلات، خاصة أن الثورات لم تكن وليدة حركات سياسية أو اجتماعية كبرى، بقدر ما كانت تعبيرًا عن تطلعات اجتماعية واسعة ومتضاربة، وعلى الرغم من هذا كانت مكمن ضعفها وأحد أهم عوامل نكوصها، إلا أنها عبرت عن ديناميكية المجتمعات العربية والتي حسب نظمها السياسية والاستبدادية ونخبها الثقافية، أنها فقدت قدرتها على الحركة إلى غير رجعة.

كان اللقاء الأول بيني وبين بيات في ورشة عمل في الإسكندرية حول مجتمع ما بعد الثورة وتفاعلاته وصراعاته من خلال ما كشفت عنه الثورة بعيدًا عن أجواء الاستقطاب السياسي السائدة في مصر حينذاك، لفت انتباهي قدرة بيات على الاستماع للحاضرين وعدم تدخله كثيرًا في النقاش الذي أدارته الدكتورة ليندا هيريرا زوجته التي كان لي شرف العمل معها بعد هذه الورشة. وبعد عامين منها دعوت بياتًا لإلقاء محاضرة في مكتبة الإسكندرية عن «ثورات الزمن العصيب» – حزيران/ يونيو 2013م، كنت تواقًا للعمل معه بعد أن اطلعت على الكثير مما كتب في الثورات والتحركات الاجتماعية وما بعد الإسلاموية، وبالفعل قبل الدعوة وألقى محاضرة كانت من أفضل ما نظمت وقدمت أثناء عملي بمكتبة الإسكندرية وفي ذلك اليوم أخبرني عن اقتراب صدور هذا الكتاب، ساعتها

تمنيت أن يقرن اسمي باسمه مترجمًا لهذا العمل. وبمجرد صدور الكتاب أرسل لي نسخة منه، وبمجرد اطلاعي عليه طلبت منه أن أقوم على ترجمته، فوافق.

كانت ترجمة هذا العمل من أروع ما عرض لي من أعمال بحثية قمت به في خبرتي القصيرة بمجال البحث، وعلى عظم الفرصة الممنوحة لي بقدر ما كان تحدي نقل الكتاب بدقة إلى العربية، خاصة أنه أول عمل كبير أقوم به في مجال الترجمة. وتمثل أكبر التحديات في التمييز الدقيق للمصطلحات التي بنيت عليها نصوص الكتاب، ولعل أهمها «الإسلاموية» وما بعدها. يقوم الكتاب في إطاره النظري على أساس التفريق بين النسب الوصفي للإسلام Islamic،Muslim، والنسب الوصفي للإسلام السياسي Islamist. فيشير الأول إلى الإسلام ككيان ديني وحضاري واجتماعي. أما الأخير فهو قاصر على الفهم السياسي المؤدلج للإسلام. ولأن الحركات الإسلاموية غالبًا ما يشار إليها في الأدبيات العربية بالحركات الإسلامية أو بالإسلاميين دون مراعاة للفرق في النسب، فارتأيت أن أستخدم وصف الإسلاميين والإسلامويين على نحو تبادلي، وفي إطار السياق نفسه وعلى النحو الذي عمد الكتاب إيراده. كذلك، ارتأيت أن أورد أسماء الأعلام والجماعات والحركات برسمها في اللغات الفارسية والأوردية والتركية والباهاسا، وكذلك أسماء الباحثين والأعلام والمصطلحات الفكرية كما وردت في النصوص، كي تكون متاحة وأكثر وضوحًا لدى القارئ. كما حاولت الاجتهاد قدر الإمكان لنحت القليل من المصطلحات حتى تكون أكثر اقترابًا من المصطلح الأصلي، وأضفت على متن النصوص بعض الهوامش الإيضاحية لتفسير بعض المصطلحات ولتقريبها من القارئ، وأوجّه انتباه القارئ إلى أن الهوامش السفلية هي من عمل المترجم، أما الهوامش بنهاية النصوص هي من عمل المؤلفين.

وعلى الرغم من أن الأبحاث الأساسية التي ضمها الكتاب قد كتبت قبل نهاية العقد الأول من الألفية، ومن تتابع الأحداث وسرعة وتعقد التحولات التي يشهدها العالم والمنطقة، إلا أن أهميتها تتزايد باطراد مع تأزم مرويات الإسلام السياسي والدولة القومية، وغير ذلك من سرديات كبرى اتضح مدى عجزها عن تفسير تحولات الاجتماع والسياسة فضلًا عن تغييرها. خاصة أن دراسات الكتاب تتسم بالانفتاح على التفسيرات المتعددة والمتباينة على الحالات التي تتناولها، فالكتاب يحوي في فصليه الثالث والرابع مثلًا وجهتي نظر مختلفتين عن مدى ما بعد إسلاموية الحالة التركية، ولا تنتهي هذه الدراسات

بآراء مغلقة فتفتح الباب لمزيد من التفسير الذي يحويه الواقع الدائم التغير المعقد التكوين. بذلك يؤكد الكتاب على أهمية هذا الانفتاح على الواقع والمستقبل في التأسيس لمشروعات سياسية فكرية أو سياسية، على النحو الذي يطرح به بيات ما بعد الإسلاموية كمشروع ممكن لتجاوز أزمات العنف والانغلاق الإسلاموي، من شأنها استيعاب ثقافة وميكانزمات المجتمعات الإسلامية ومستقبلها في العالم. لقد أدى القصور في فهم المجتمعات الإسلامية المعاصرة إلى الاعتقاد بضرورة خلاصها من خلال مشروعات اختزالية إدماجية أو تقسيمية، تقدم النص على الاجتماع، والنظرية على الواقع.

تشير تجربة كتابة هذا الكتاب إلى الأهمية الكبيرة التي تقع عليها الأبحاث الجمعية التي يقوم بها باحثون مختلفو التوجهات والمشارب والخلفيات بالكتابة عن مفهوم أو قضية معينة من زوايا ورؤى متنوعة. كما أن الكتاب بتناوله لمنطقة شاسعة الاتساع من حيث الجغرافيا والتاريخ والديموغرافيا يوجه الباحثين والمثقفين العرب إلى ضرورة الخروج من مركزية الشرق الأوسط للنظر إلى أطراف العالم الإسلامي بتنوع وثراء تجاربه. وعلى الرغم من أن بياتًا قد ساهم في الكتاب بثلاثة فصول، وبتحرير وتنسيق الكتاب إلا أن إسهامه الأبرز يتمثل في التأسيس النظري لمفهوم ومشروع ما بعد الإسلاموية بحيث إن دراسات الكتاب تتركز حول اجتهاده وتحاول البناء عليه كما هو، أو من خلال نقده أو بإعادة تأطيره كي يتناسب مع كل حالة يتناولها الباحثون.

تقدم دراستا بيات عن إيران ومصر في هذا الكتاب فهمًا مبدعًا لتحولات أكبر مجتمعين إسلاميين في الشرق الأوسط منذ الثمانينيات حتى نهاية العقد الأول من الألفية، دون اللجوء إلى نظريات جامدة ومقولات مسبقة، بل من خلال دراسة طوائف المجتمع بتحولاتها الثقافية والاقتصادية والاجتماعية وأثرها على الدولة والإسلام الرسمي والسياسي. تؤشر هاتان الدراستان على أهمية الأنثروبولوجيا في فهم مجتمعاتنا الحديثة قبل أن نحاول الاستعانة بترسانة من المفاهيم والنظريات المولدة في غير بيئتها كي تعيننا على طرح مشروعات التغيير. ومما أثار انتباهي في دراسة بيات عن مصر هو استخدامه المكثف لأدوات الملاحظة البسيطة للسلوكيات حيث لم يستنكف كأستاذ جامعي عن الوقوف لساعات على بوابات معرض الكتاب أو الأسواق التجارية لمعرفة عدد المحجبات أو لرصد ظواهر أخرى، وكذلك اعتماده على مقابلات مكثفة مع أفراد من الفئات التي يتناول تغير سلوكها الثقافي والديني، والأكثر أهمية اعتماده على أبحاث جامعية قام بها طلابه

لم يحجم عن الثناء على مجهوداتهم، وهو اعتراف بالفضل قلَّ أن نرى مثله في دوائرنا الأكاديمية والجامعية في مصر. ومما تضيفه اجتهادات بيات أنها محاولات تفسيرية مفتوحة وقابلة لاجتهادات أخرى دون انغلاق أو ادعاء بالشمول والإحاطة، على غير النحو الذي توجد بها التفسيرات الأيديولوجية ذات الصبغة العلمية، كما أنها اجتهادات تقدم الاجتماع على النص سواء كان مقدسًا أم علميًّا أم أيديولوجيًّا، والواقع على النظرية والزماني التاريخي على المطلق.

وأودّ في النهاية أن أشكر البروفيسور بياتًا على تحمسه لفكرة ترجمتي للكتاب، على الرغم من أنه أول أعمالي الكبيرة المترجمة، والدكتور محمد صفار على ما أسدى لي طوال سنوات تتلمذي وصداقتي له من علم ونصح، وأسرتي الصغيرة الصبورة أمي وجدتي وإخوتي، والدكتور خالد عزب الذي شجعني وسمح لي باقتطاع ساعات من ساعات الدوام للانتهاء من هذا العمل. كما أود أن أشكر كل من ساهم معي في هذا الكتاب بالنقد والتصحيح والمراجعة والرأي والتشجيع. وأخص بالذكر أصدقائي محمد عوض ونهى العربي والدكتور ليندا هيريرا ومحمد أبو زيد وخلود سعيد وتامر بدوي وسوزان عابد وأحمد زغلول وهاجر صالح وستيفان لاكروا ومروة عوض، وعبد الرحمن يوسف وممدوح مبروك، وعمرو خيري وصامولي شيلكه، وزميلاتي بوحدة الدراسات المستقبلية بمكتبة الإسكندرية أمنية الجميل وبسنت عامر، وكثيرين لا يسع المقام لذكرهم. وأتمنى أن تكون ترجمة هذا العمل إضافة لحقل العلوم الإنسانية والثقافة العربية في عمومها. وعلى الله قصد السبيل.

محمد مسعد العربي
الإسكندرية- كفر الدوار
25 أيار/ مايو 2015م

الجزء الأول

مقدمة

الفصل الأول

ما بعد الإسلاموية على نطاق واسع

آصف بيات

أعرب الكثيرون عن مخاوفهم الجدية من العودة المحتملة للأصولية الإسلامية في المنطقة، على الرغم من الزخم العلماني للربيع العربي. ويميل داعمو النظم التي سقطت وقطاعات من مجتمع الخبراء في الغرب وكذلك اليمين الأميركي والساسة الإسرائيليون إلى النظر إلى الأحداث الراهنة كبذور لصعود إسلاموي كاسح. ومن هنا، أصر المستشرق المعروف برنارد لويس، عقب أسابيع من زخم الثورات الشعبية العربية التي أطاحت بعدد من الطغاة العرب، على أن مسلمي الشرق الأوسط «ببساطة غير مستعدين لانتخابات حرة ونزيهة» أي غير مستعدين للديموقراطية، وأن أفضل ما يأملون به هو نظام شورى نابع من الشريعة[1]. وتعززت حالة الفزع من «الصعود الإسلامي» داخل المنطقة العربية الثورية عندما تمكنت أحزاب دينية مثل حزب النهضة في تونس، والإخوان المسلمين وحزب النور السلفي في مصر، وحزب العدالة والتنمية في المغرب، من تحقيق انتصارات انتخابية مدهشة في خريف 2011م.

على المرء ألا يستبعد، على الأقل على المدى القصير، إمكانية صعود ديني تقوده قوى اجتماعية تعرضت للقمع على مدار سنوات طويلة على يد نظم علمانية غير ديموقراطية. وفي الحقيقة، فتح إسقاط هذه النظم الديكتاتورية المجال الاجتماعي والسياسي لكل أنواع الأفكار والحركات، رجعية كانت أو تقدمية، دينية أو علمانية. وأثار الظهور غير المتوقع للمجموعات السلفية في بلدان الربيع العربي قلقًا جديًّا حول تآكل الحريات

(1) Bernard Lewis, interview by David Horovitz, **Jerusalem Post**, February 25, 2011.

الفردية، وحرية التعبير والفنون، وحقوق المرأة وقضايا التنوع الاجتماعي. وفي مثل هذه الأوقات المضطربة من تغير التحالفات وعودة النشاطات السياسية، لا يوجد أي ضمان لظهور نظام ديموقراطي؛ فكل شيء يعتمد على نضالات مكثفة ودؤوبة لتكون في صدارة القوى السياسية غير المعدودة التي تتجه الثورات نحو إطلاقها، معروفة كانت أو غير المعروفة، جديدة أو قديمة، وتعتمد أيضًا على النحو الذي ستتبناه بقايا النظم القديمة وحلفائها في الداخل والخارج.

على كلٍّ، يرتبط القلق من «الحكم الديني» وعلاقته بالثورات العربية جزئيًّا بعادة لها جذور بعيدة تتمثل في مضاهاة أي شيء «إسلامي» بالتعصب والتسلط والسلطوية. وفي هذا الإطار يتمّ ربط أي شكل لد«حركات الإسلامية»، بطريقة أو بأخرى، بنمط النظام الديني الخميني أو بحكم طالبان الشمولي، وذلك بالتغاضي عن حقيقة أن هذه الحركات متنوعة وإن اندرجت تحت فئة «الحركات الإسلامية» أو «السياسة الإسلامية». أما الجزء الآخر من هذا القلق فهو مفاهيمي؛ فهناك نزعة مؤسفة لجمع أنواع متباينة من التوجهات المتأثرة بالدين باعتبارها «إسلاموية» مع تجنب تحديد هذا المفهوم[1]، ومن هنا يصبح كل مسلم ذو لحية وعباءة، وكل مسلمة ترتدي الحجاب، وكل متطوع في جمعية دينية «إسلاموي». سأعمل على إيضاح أن الأحزاب الدينية مثل حزب النهضة في تونس، وحزب العدالة والتنمية في المغرب، والعدالة والتنمية الحاكم في تركيا، وهي الأحزاب التي يبدو أنها سببت هذا القلق العارم في وسائل الإعلام السائدة، هي في حقيقة الأمر ليست إسلاموية، بل هي «ما بعد إسلاموية» حتى لو استمرت في تعريف نفسها على أنها إسلامية. وقد خصصت هذه المقالة لمناقشة «ما بعد الإسلاموية» على المستوى العالمي. وهنا أحاول دراسة تحولات الإسلاموية في العقود الثلاثة الماضية وإيضاح دلالات تغيراتها الخطابية والاستراتيجية المتنوعة نحو كيانات ديموقراطية في المجتمعات الإسلامية. وبالتحديد، أودّ أن أعيد النظر وأدقق في مصطلح ما بعد الإسلاموية بالاستعانة بالتحليل التاريخي الذي يقدمه هذا الكتاب من خلال دراساته الإحدى عشر ة والتي تغطي المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة الممتدة من إندونيسيا إلى المغرب.

(1) انظر على سبيل المثال:
John M. Owen, «Why Islamism Is Winning», **New York Times**, January 6, 2012, in which there is nothing about what «Islamism» really is.

الإسلاموية Islamism

ولكن، كيف لنا أن نعرف الإسلاموية؟ أستخدم «الإسلاموية» للإشارة إلى الأفكار والحركات التي تسعى من أجل إقامة «نظام إسلامي» يتمثل في دولة دينية، وإقامة حكم الشريعة، وفرض القوانين الأخلاقية في المجتمعات الإسلامية. ويعد الارتباط بالدولة الملمح الأساسي للسياسات الإسلاموية، وهو ما يفرقها عن الجماعات الدينية غير السياسية، مثل جماعة التبليغ والدعوة الإسلامية؛ وهي حركة عالمية واسعة النطاق ليس لها أي اهتمام بالوصول إلى السلطة الحكومية ومنخرطة أساسًا في حركة دعوية تهدف إلى تحقيق صحوة روحية للمسلمين. ينصبّ الاهتمام الرئيس للإسلاموية على إقامة مجتمع عقائدي، ويجب أن تكون كل الأهداف الأخرى المتعلقة بالعدالة الاجتماعية وتحسين حياة الفقراء تابعة لهذا الهدف الاستراتيجي[1].

ينبع إصرار الإسلامويين على الاستيلاء على سلطة الدولة من مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»؛ غير أن هذا المعنى القرآني يبقى غامضًا وذا تفسيرات مختلفة عما يمثله المعروف، وعما يكونه المنكر ، ومن بسلطته الأمر والنهي، وكيف يقوم به. تاريخيًّا، كان القضاة والغلاة هم من أخذوا على عاتقهم سلطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثل منع الخمور والدعارة والغناء. ولكن في الأزمنة المعاصرة، قامت حركات ودول (مثل السعودية وإيران) بهذا الدور بكثافة. ومن هنا، يتوق الإسلامويون إلى التحكم في الدولة، ليس فقط لأن هذا سيعزز من حكمهم، ولكن أيضًا لأنهم يعتبرون أن الدولة هي الأداة الأقوى والأكفأ للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. نتيجةً لهذا، فإن رؤى الإسلامويين الشرعية والقيمية تؤكد على «واجبات» الناس أكثر من «حقوقهم»؛ فهم مجرد رعايا ملزمون أكثر من كونهم مواطنين ذوي حقوق.

ومع هذا، تتنوع الحركات الإسلاموية فيما يتعلق بالطرق التي تتخذها لتحقق هذه الغايات الاستراتيجية. فيسعى «الإصلاحيون» إلى إقامة دولة إسلامية في النهاية، ولكن تدريجيًّا وسلميًّا ومن خلال الأطر الدستورية؛ فهم «إسلامويون انتخابيون» كما تصفهم

(1) يعتمد هذا الجزء بشكل كبير على:
Asef Bayat,**islamIic Movements**», in The Wiley_Blckwell Encyclopedia of Social and Political Movements, eds. David Snow, Donatella della Porta, Bert Klandermans, Doug McAdam (New York and London: Wiley_Blackwell, 2013).

حميراء اقتدار. يرفض هذا الاتجاه استخدام العنف، ويسعى إلى العمل من خلال الدولة ـ القومية عبر تبني الإجراءات الديموقراطية، كما يركز على تعبئة المجتمع المدني من خلال الروابط المهنية والمنظمات غير الحكومية والمساجد والجمعيات الخيرية. وتمثل جماعة الإخوان المسلمين في مصر وفروعها في الجزائر والسودان والكويت والأردن هذا الاتجاه، وكذلك الجماعة الإسلامية «جماعتِ إسلام» في باكستان وحركة الميلي جوروش Millî Görüş في تركيا. ويبدو أن مجموعات عدة مرتبطة بالإخوان المسلمين تتبنى استراتيجية غرامشي في بناء هيمنة أخلاقية وسياسية في المجتمع، متوقعة أن الدولة ستصبح إسلامية على المدى الطويل نتيجة لأسلمة المجتمع. على أن تكيف هذه الحركات مع البنى السياسية القانونية ربما يتضمن ما يسميه أوليفييه روا «الدمقرطة الاجتماعية» مشيرًا إلى تحول الأحزاب الاشتراكية الأوروبية للعمل داخل الرأسمالية بدلًا عن العمل ضدها. وتبرهن الأحزاب الإسلاموية في الأردن والمغرب وإندونيسيا على سيرها على خطى الديموقراطية الاجتماعية الأوروبية[1].

في المقابل، لجأت الحركات «المقاتلة» أو «الثورية» مثل الجماعة الإسلامية في مصر، والجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر، وجماعة الجهاد المقدس في إندونيسيا، وحزب التحرير وعسكر طيبة في باكستان، إلى الإرهاب والعنف الموجه إلى مؤسسات الدولة والمصالح الغربية والمدنيين من غير المسلمين، ساعيةً إلى تحقيق ثورة على النمط اللينيني للإطاحة بقوة الدولة، الأمر الذي سيطلق عملية أسلمة للمجتمع من أعلى. وما زالت هذه الإسلاموية المقاتلة مختلفة عن التوجهات «الجهادية» السائدة مثل المجموعات المرتبطة بتنظيم القاعدة؛ ففيما تمثل الإسلاموية المقاتلة حركات سياسية تعمل داخل دولها وتستهدف هذه الدول العلمانية بشكل أساسي، فإن الجهاديين يحملون أفكارًا ويقومون بعمليات عابرة للقوميات، وغالبًا ما يمثلون «حركات أخلاقية» خلاصية منخرطة في صراعات «حضارية» تستهدف الصدام مع المثل المجردة التي تجسدها الحضارة الغربية «الفاسدة» ومجتمعات «الكفار»[2]. وبالنسبة للعديد من الجهاديين، هذا الصراع، أي الجهاد، هو غاية في حد ذاته. وفي

(1) Olivier Roy, **The Failure of Political Islam** (Cambridge: Harvard University Press, 1998).

(2) Faisal Devji, **Landscapes of Jihad: Militancy, Morality, Modernity**, (Ithaca:, Cornell University Press, 2005).

هذا السياق، فإنهم يلجؤون للعنف- بلا تمييز - ضد أهدافهم وضد أنفسهم (في شكل العمليات الانتحارية).

لقد خلقت الأحداث العالمية منذ التسعينيات (مثل حروب التطهير العرقي في البلقان، وحروب روسيا في الشيشان، وعودة الاحتلال الإسرائيلي للضفة الغربية وغزة تحت حكم الليكود، وما خلفته أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر) حالة من الحصار وانعدام الشعور بالأمن بين مسلمي العالم. وقد عزز هذا بدوره من تصاعد شعورهم بالهوية الدينية والروابط الطائفية، مما أدى إلى صعود الاتجاه نحو «التقوى الفعالة»؛ وهي نوع من النزعة التبشيرية المختلفة عن الجماعات الإسلامية المنظمة «غير المسيسة» والتي تمثلها جماعة التبليغ والدعوة من حيث كونها تعتمد على الفردانية والانتشار والنزوع نحو السلفية الهادئة. ولا يبتغي المؤمنون بهذا النوع من التقوى، الذين يطلق عليهم أوليفييه روا «الأصوليين الجدد»، إقامة دولة إسلامية، ولكن استعادة الذات وصقلها مع السعي نحو التبشير بهذه المهمة وزرعها في نفوس الآخرين. على هذا النحو، لا يعد هذا الاتجاه «إسلامويًّا»، ولكنه يسهم في الواقع في دعم الحساسيات المعنوية الإسلاموية.

تنظر التفسيرات الحداثية للإسلاموية باعتبارها حركة تعبر عن المسلمين «التقليديين» (مثل رجال الدين من العلماء والتجار وفقراء الحضر) الذين بنوا حلفًا لمقاومة التحديث السائر على النمط الغربي. غير أن الدلائل تشير إلى أن الحركات الإسلاموية قد تلقت الدعم من مجموعات اجتماعية متنوعة، التقليدية والحديثة، الشباب والشيوخ، الرجال والنساء، ميسوري الحال والطبقات الدنيا. ومع ذلك، غالبًا ما يتمثل جوهر الهيئات الناخبة للإسلاميين في الطبقات الوسطى المتعلمة، ولكن غالبًا الضعيفة، وخاصةً من موظفي الدولة والمهنيين وطلبة الجامعات والخريجين. ولقد بولغ في الفكرة الذائعة إلى حد كبير بأن فقراء الحضر وسكان العشوائيات هم الحلفاء الطبيعيون للإسلاموية بسبب «تدينهم اللصيق» وهامشيتهم الاجتماعية وحاجتهم إلى جماعة ينتمون إليها. وفي الحقيقة، تظل العلاقة بين فقراء الحضر والحركات الإسلامية علاقة نفعية بالنسبة للطرفين؛ فيمنح فقراء الحضر الإسلاميين دعمًا مصلحيًّا في مقابل مكاسب مادية (الخدمات والمساعدات والحماية الاجتماعية)، وهو بشكلٍ ما التحالف نفسه الذي قد يعقدونه مع المجموعات اليسارية والعلمانية[1]. ومن

(1) Asef Bayat, **Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East**, (Palo Alto: Stanford University Press, 2010), 171_184.

ناحية أخرى، فعلى الرغم من أن بعض القادة الإسلاميين يأتون من طبقة علماء الدين (مثل الخميني في إيران، وحسن نصر الله في لبنان، وجبهة علماء الأزهر الشريف في مصر)، فيظل الجزء الأكبر من قيادات الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي من المهنيين والمنتمين إلى حقول التعليم، بل إن الغالبية من علماء الدين التقليديين يعارضون الإسلاموية لتسيسها وعلمنتها «الجوهر الروحاني» للدين وموقع العلماء فيه. وبهذا المعنى يصف عبد الوهاب الأفندي الإسلاموية بمصطلحات «عالم-ثالثية» التي تتميز عن الإسلام «الآخروي» للعلماء التقليديين.

وعلى الرغم من تنوعهم، يستخدم الإسلاميون لغة دينية وإطارًا مفاهيميًّا، ويفضلون الأخلاق الاجتماعية المحافظة والنظام الاجتماعي الإقصائي، ويحتضنون أبوية المجتمع، ويتبنون توجهات غير متسامحة تجاه الأفكار وأنماط الحياة المغايرة. وشكلت أفكارهم وأنماط حياتهم أيديولوجية وحركة تقوم على مزيج من التدين والالتزام مع قليل من لغة الحقوق، وهو ما يجعلها مفارقة للرؤية ما بعد الإسلاموية Post_ Islamism .

ماهية ما بعد الإسلاموية

في عام 1995م، كتبت ورقة بعنوان: «قدوم المجتمع ما بعد الإسلاموي»، نشرت في العام 1996م[1]، ناقشت فيها تبلور توجهات اجتماعية، ورؤى سياسية، وأفكارًا دينية جديرة بالملاحظة شهدتها إيران في مرحلة ما بعد الخميني، وهي النزعات التي جسّدها «التيار الإصلاحي» في أواخر التسعينيات. تعاملت هذه الورقة الأولية مع التوجهات المجتمعية فقط، ذلك لأنه على مستوى الحكومة لم يكن هناك إلّا القليل مما يمكن اعتباره «ما بعد إسلاموي» آنذاك. وفي الحقيقة، كان مفهوم «ما بعد الإسلاموي»، كما اُستخدم في الأصل، متعلقًا فقط بأوضاع الجمهورية الإسلامية في إيران، ولم يتضمن أيّ مجتمعات أو أوضاع أخرى. ومع ذلك، فإن جوهر هذا المفهوم يشير إلى تحولات الإسلاموية في أفكارها ومقاربتها وممارساتها من الداخل ومن الخارج.

ومنذ ذلك الحين، تبنى مراقبون بارزون في أوروبا وعدد من بلدان العالم هذا المصطلح حتى لو كان على نحو وصفي في الغالب للإشارة إلى ما اعتبروه تحولًا عامًّا في توجهات

(1) Asef Bayat, «**The Coming of a Post-Islamist Society**», Critique: Critical Middle East Studies (Hamline University, Saint Paul) 9, (Fall 1996): 43_52.

واستراتيجيات الإسلاميين المقاتلين في العالم الإسلامي[1]. وفي هذا الاستخدام المبكر، انتشر مفهوم «ما بعد الإسلاموية» بشكل أساسي كتصنيف تاريخي لاتحليلي، وكإشارة إلى «فترة معينة» أو «نهاية مرحلة تاريخية». ولقد أطلق كتاب أوليفييه روا البارز «تجربة الإسلام السياسي» مقولة انتهاء مرحلة تاريخية وبداية مرحلة جديدة. ومن ثم، وبسبب التأطير المفاهيمي الفقير من ناحية وعدم الوعي بالمفهوم جزئيًّا من ناحية أخرى، تلقى مفهوم ما بعد الإسلاموية ردود فعل غير مرحبة في البداية. واشتبك بعض النقاد مع التعميم الساذج القائل بانتهاء الإسلاموية[2]، مجادلين بأن ما يبدو قيد التغير ليس الإسلام السياسي (بمفهوم ممارسة السياسة في إطار إسلامي)، ولكنه فقط النمط الثوري منه[3]. وذهب آخرون على نحو خاطئ، إلى القول بأن «ما بعد الإسلاموية» لم تشر إلى واقع محدد ولكن ببساطة إلى شكل من السياسات الإسلاموية[4].

---

(1) Olivier Roy's «Le Post_Islamisme», **Revue du Mondes Musulmans et de la Méditerranée** 85_86 ([1999]), pp. 9_30.

كانت هذه المقالة مقدمة لعدد من المقالات التي اعتبرها روا تتحدث عن «ما بعد الإسلاموية»؛ فاستخدمها راينهارد شولز Reinhard Schulze ليصف إسلاموية ما بعد الحداثة «Post_modern Islamism» والتي تشير إلى رؤى متشتتة ومعرقنة ترجع إلى التأويلات المتزايدة والأكثر «محلية» للإسلاموية. انظر:

Reinhard Schulze, «The Ethnization of Islamic Cultures in the Late 20th century or From Political Islam to Post_Islamism», in George Stauth (ed.) Islam: Motor or Challenge of Modernity, **Yearbook of the Sociology of Islam**, no. 1, 1998, pp. 187_198.

وقام جيل كيبل Gilles Kepel بدوره في كتابه؛

Jihad: The Trial of Political Islam (2nd ed., London: I.B. Tauris, 2002), p. 368.

استخدم المصطلح ليصف التوجهات الجديدة لدى الإسلاميين الراديكاليين الذين تركوا التوجهات السلفية والجهادية وتبنوا خطاب الديموقراطية وحقوق الإنسان. وقام باحثون آخرون باختزال المفهوم، والاستثناء من هذا فيرهاد خسروخوار Farhad Khosrokhavar الذي استخدمه معالجًا أفكار بعض المفكرين ما بعد الإسلامويين في إيران مثل عبد الكريم سروش. انظر:

Farhad Khosrokhavar, «The Islamic Revolution in Iran: Retrospect after a Quarter Century», **Thesis Eleven**, vol. 76, no. 1, 2004

(2) انظر على سبيل المثال:

Diaa Rashwan, «Wishful Thinking, Present and Future», **Al-Ahram Weekly**, 7_13 February 7_13, 2002.

(3) انظر:

Alain Roussillon, «Decline of Islamism or the Failure of Neo_Orientalism?» (in Persian), **Goft-o-gu** (Tehran), no. 29, (Fall 2000) 163_185.

(4) على سبيل المثال، انظر:

Salwa Ismail, «The Paradox of Islamist Politics», **Middle East Report 221** (Winter 2001): 34_39.

وانظر:

= François Burgat, **Face to Face with Political Islam** (London: I. B. Tauris, 2003), 180_181.

في صياغتي الأصلية، مثلت ما بعد الإسلاموية «حالة» و«مشروعًا». في المثال الأول، أشارت ما بعد الإسلاموية إلى الحالة السياسية والاجتماعية التي أعقبت مرحلة التجريب واستنزفت فيها جاذبية وطاقة ومصادر شرعية الإسلاموية حتى بين من كانوا مؤيديها المتحمسين. وأصبح الإسلاميون واعين بتماثلات واختلافات خطابهم في الوقت الذي يحاولون فيه أن يؤسسوا أو أن يتخيلوا حكمهم. وأصبح إطارهم السياسي، بفعل التجربة والخطأ المستمرين بالإضافة إلى العوامل الدولية والواقع المحلي، عرضة للتساؤلات والانتقادات. وستنتهي المحاولات البراغماتية لإدامة النظام في النهاية إلى تأكيد التخلي عن بعض المبادئ المؤسسة للإسلاموية. وأصبحت الإسلاموية، نتيجة لظروفها الداخلية والضغوطات المجتمعية، مضطرة إلى إعادة اختراع نفسها، لكنها تقوم بهذا على حساب تحولها الكيفي. يقدم التحول الهائل في الخطاب الديني والسياسي في إيران خلال التسعينيات نموذجًا على هذا الاتجاه.

لقد نظرت إلى ما بعد الإسلاموية ليس فقط كحالة، ولكن أيضًا كمشروع؛ أي كمحاولة واعية لتأطير مفاهيم ووضع استراتيجية لبناء منطق ونماذج متجاوزة للإسلاموية في المجالات الاجتماعية والسياسية والفكرية. مع ذلك، وبهذا المعنى، فهي ليست علمانية أو معادية للإسلام أو غير إسلامية؛ فهي بالأحرى تمثل سعيًا نحو دمج التدين بالحقوق، والإيمان بالحرية، والإسلام بالتحرر. إنها محاولة لقلب المبادئ المؤسسة للإسلاموية رأسًا على عقب من خلال التأكيد على الحقوق بدلًا عن الواجبات، ووضع التعددية محل سلطوية الصوت الواحد، والتاريخية(*) بدلًا عن النصوص الجامدة، والمستقبل بدلًا عن التاريخ. إنها تريد أن تزاوج الإسلام والاختيار الفردي والحرية، على اختلاف درجاتها،

= ومؤخرًا جدًّا ظهر روا بتعريف لما بعد الإسلاموية باعتبارها «خصخصة إعادة الأسلمة» مشيرًا إلى «الأصولية الجديدة» الفردانية، انظر:
Olivier Roy, **Globalized Islam**: The Search For New Ummah (London: Hurst and Co., 2004), 97
أما الطريقة التي استخدم بها المفهوم، فهي مختلفة جذريًّا.

(*) التاريخية أو التاريخانية Historicism: يشير هذا المفهوم إلى تيار ومنهج فكري يؤكد على فهم الظاهرة الإنسانية من خلال سياقها الزماني والمكاني والثقافي، أي ظروفها التاريخية، وبالتالي تقدم نسبية وخصوصية كل ظاهرة في العلم والدين والأدب على فكرة المطلق والجوهر. وهنا يشير بيات إلى جدل في أوساط الفكر الإسلامي طوال تاريخه، حيث اعتمدت الأصولية الإسلامية على إطلاق فهم وأحكام النصوص الدينية دون عناية بسياقها التاريخي، بل وتعاملت مع تجربة الإسلام الأولى باعتبارها تجربة مطلقة صالحة في كل زمان ومكان. ومن الممكن إعادة تطبيقها، وبالتالي نزعتها من سياقها الإنساني والتاريخي. وبالتالي، تحاول ما بعد الإسلاموية بهذا المعنى أن تقدم الظروف التاريخية لكل مجتمع إسلامي على التصورات المطلقة التبسيطية والاختزالية لتجربتها ومستقبلها.

من ناحية، والديموقراطية والحداثة من ناحية أخرى، لتحقيق ما أطلق عليه البعض «حداثة بديلة». لقد تمّ التعبير عن ما بعد الإسلاموية في الاعتراف ببعض أسس العلمانية مثل التحرر من التزمت، والقطيعة مع احتكار الحقيقة الدينية. وفي الوقت الذي تتحدد فيه الإسلاموية بربط الدين بالمسؤولية، فإن ما بعد الإسلاموية تؤكد على التدين والحقوق. مع ذلك، فبينما تفضل الدولة المدنية غير الدينية، فإنها تتوافق على دور للدين في المجال العام.

في إيران، أشارت نهاية الحرب مع العراق (1988م)، ورحيل آية الله الخميني (1989م)، وبرنامج إعمار ما بعد الحرب تحت ولاية الرئيس هاشمي رافسنجاني على بداية ما أطلقت عليه «ما بعد الإسلاموية». وبصفتها حركة رئيسة، تجسدت ما بعد الإسلاموية الإيرانية في حركات واتجاهات اجتماعية، تم التعبير عنها في خطابات دينية مجددة قدمها الشباب والطلبة والنساء والعلماء الدينيون الذين طالبوا بالديموقراطية وحقوق الفرد والتسامح والمساواة بين الجنسين، إلى جانب فصل الدين عن الدولة. ومع ذلك رفضوا إلقاء الحساسيات الدينية بعيدًا. لقد أجبرت نضالات الفاعلين العاديين ومقاومتهم اليومية المفكرين الدينيين والنخبة الروحية والفاعلين السياسيين على البدء في إحداث نقلة نوعية في النموذج الفكري. وأدانت مجموعات من الثوريين الإسلاميين أفكارهم السابقة، واعتبروا أن الدولة الدينية خطر على كلّ من الدولة والدين. وبشكلٍ ما، خلقت الدولة الإسلامية خصومًا لها من داخل نظامها ومن خارجه دعوا إلى علمنةً الدولة مع الحفاظ على الأخلاق الدينية في المجتمع.

لتكوين ما بعد الإسلاموية جذوره الإيرانية السابقة عليها. ولكن إلى أيّ مدى امتد هذا الاتجاه إلى دول إسلامية الأخرى؟ وإلى أيّ حدّ يمكن تطبيق هذا المفهوم على سياقات أخرى؟ تقدم دراسات هذا الكتاب روايات مفصلة عن الكيفية التي تحولت بها السياسات الإسلامية في عشر دول ذات أغلبية مسلمة، هي؛ إيران ومصر وإندونيسيا وتركيا والسودان ولبنان والمغرب والسعودية وسوريا وباكستان، عبر ثلاثة عقود ماضية. ويحتوي نتاج هذه الدراسات على تواريخ مركبة ومتنوعة ومتعددة الأوجه، تشهد على التحولات الحركية للإسلاموية في أشكال ودرجات واتجاهات متعددة. بينما عملت الثورة الإسلامية في إيران في عقد الثمانينيات كشرارة أطلقت حركات مماثلة في بلدان العالم الإسلامي، ساهمت تجربة ما بعد الإسلاموية الإيرانية بالمثل في إحداث تغير فكري لدى بعض

الحركات الإسلامية. ولكن كيف ساهمت التحركات الداخلية والقوى العالمية منذ بداية التسعينيات في إحداث نقلة «ما بعد إسلاموية» بين كل حركة من حركات العالم الإسلامي؟ وأيضًا كيف لهذه التواريخ المتنوعة التي تقدمها هذه الدراسات أن تساعدنا على النظر إلى ما بعد الإسلاموية؟

نقد من الداخل

للجمهورية الإسلامية الإيرانية، وهي المثال الأساسي الذي قام عليه مفهومي المبكر عن «ما بعد الإسلاموية»، خصوصياته بالطبع؛ فقد حُكِمت إيران بحكومة إسلامية تامة، وأدت عملية الأسلمة من أعلى إلى وجود معارضات قوية بين قطاعات مختلفة من الناخبين، فيما خلقت السياسات «التنموية» للدولة، بلا قصد مسبق، مواطنين حداثيين يدفعون ويسعون إلى إقامة عملية سياسية ديموقراطية داخل إطار ما بعد الإسلاموية (انظر الفصل الثاني). غير أن ما بعد الإسلاموية ليست مقتصرة على إيران؛ فقد شهدت مجتمعات إسلامية أخرى مسارات ودرجات وأشكالًا متنوعة من مسار ما بعد الإسلاموية. في الثمانينيات، اعتبر إسلاميّو تركيا أن الإسلام عقيدة من شأنها أن تنظم المجالات الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية من خلال دولة إسلامية؛ واعتقدوا أنه على المسلمين أن يتحرروا من مفاهيم غربية حداثية مثل الديموقراطية والعلمانية والقومية والتقدم والحريات الفردية. ولكن بنهاية التسعينيات، هجر الإسلاميون هذه الأفكار، وبحثوا عن نظام سياسي حديث يضمن مكانًا للمواطنين المتدينين. ومن ثم، بدلًا عن السعي نحو إقامة دولة إسلامية، شرعوا إلى تعميق الديموقراطية والتعددية والعلمانية في مواجهة الدولة الكمالية السلطوية. وليس من المدهش أن يكون «الإسلاميون» أنفسهم أكبر المستفيدين من دفاعهم المستميت عن حقوق الإنسان والتعددية والديموقراطية (انظر الفصل الثالث).

جسدت حركة الميلي جورش Millî Görüş، بقيادة نجم الدين أربكان الذي أنشأ حزب النظام الوطني عام 1970م، الإسلاموية التركية. عارض الحزب الفوائد البنكية وعضوية أنقرة في المجموعة الاقتصادية الأوروبية مفضلًا «حضارة مستقاة من الإسلام». وبعد حظر الحزب لكونه «معاديًا للعلمانية»، أنشأت الحركة حزب الخلاص الوطني ذا الخطاب الشعبوي والمواقف المعادية للغرب، والذي شهد صعودًا في انتخابات

الثمانينيات. تم حظر الحزب مع الانقلاب العسكري، ثم بُعث من جديد عام 1983م، تحت اسم مختلف؛ حزب الرفاه، وبمواقف أكثر تطرفًا. وفي انتخابات 1991م البرلمانية حاز الحزب على نسبة 17% من إجمالي التصويت وربح 65 مقعدًا. وأشّر هذا الانتصار الرائع على عملية «دمقرطة اجتماعية» مضطردة للحزب؛ حيث بدأ بالتعاون مع مجموعات غير دينية تركز على قضايا بعيدة عن الدين مثل الفقر. لكنه أحدث موجة من الصدمة لدى المؤسسة العلمانية عندما حاز معظم الأصوات في الانتخابات البلدية عام 1994م، بما في ذلك أنقرة واسطنبول، ثم هزم كل الأحزاب العلمانية في الانتخابات العامة عام 1995م. وأطلقت القوى العلمانية بقيادة الجيش والإعلام والقضاء حملة شعواء ضد التيار الإسلامي، ومنعوا الحجاب في المؤسسات الحكومية، وأغلقوا مدارس إمام- خطيب، وفرضوا رقابة مشددة على الأنشطة الدينية، ثم حلُّوا حزب الرفاه، واعتقل عمدة اسطنبول الشهير رجب طيب أردوغان.

لقد كان للمعارضة العلمانية الدور الأبرز في دفع الإسلاميين نحو تبنّي مواقف أكثر «اعتدالًا» طبقًا لإحسان داغي. لذلك حل حزب الفضيلة محل حزب الرفاه متبنيًا منذ نشأته خطابًا داعمًا للديموقراطية ومؤيدًا لأوروبا. غير أن الحزب تعرض لانشقاق في اجتماعه العام عام 2001م، عندما تحدى الإصلاحي عبد الله جول القيادة التقليدية لأربكان وحاز دعمًا من قيادات الحزب وقواعده كي يصبح قائد الحزب. وخوفًا من إغلاق العسكريين للحزب مرة أخرى، تشتت الإسلاميون تدريجيًّا، فيما قام الإصلاحيون بتأسيس حزب العدالة والتنمية AKP الذي نجح وحاز 47% من مجمل الأصوات في انتخابات 2007م العامة، وتمكن الحزب من حكم تركيا حتى اليوم. وخلال فترة حكمه، وسع الحزب من المساحة الديموقراطية في تركيا، وقيّد من تدخل العسكريين في الحياة السياسية، وألغى عقوبة الإعدام، واعتمد البث الإذاعي والتلفزيوني باللغة الكردية، وهدّأ من التوترات بين تركيا واليونان. وأصبحت تركيا نموذجًا للحكومة الديموقراطية في الشرق الأوسط بسبب نموِّها الاقتصادي المضطرد، وأصبح أردوغان بطلًا لدى الثوار العرب. وعند زيارته لمصر في أيلول/ سبتمبر 2011م، دعا أردوغان الإخوان المسلمين إلى تبني ليس دولة دينية، ولكن دولة ديموقراطية علمانية.

يمثل هذا المسار، طبقًا لإحسان داغي، الطريق التركي إلى ما بعد الإسلاموية، أليس كذلك؟ غير أن جيهان توغال يبرهن في هذا الكتاب، من خلال مقاربة اقتصادية سياسية،

أن حزب العدالة والتنمية لا يمثل الانتقال نحو ما بعد الإسلاموية، بل بالأحرى إعادة تجذير المحافظية التركية، وهي مزيج من التنمية والديموقراطية والقومية التركية، وأيضًا إيمان المواطنين والحكام. وطبقًا لتوجال، فإن الإسلاموية التركية عكست عقيدة أصحاب الأعمال المحليين المتدهورة أحوالهم والذين واجهوا سياسات التصنيع والنضالات العمالية. لقد وجدت هذه العقيدة، والتي صيغت في لغة دينية ومشاعر معادية للغرب، قبولًا بين الفلاحين المحافظين والحرفيين الذين انتهى المطاف بالعديد منهم إلى مساكن عشوائية (gcekondu) في المدن الكبرى. وقد جسّد أربكان هذه العقيدة. وفي وجهة نظر توغال، فإن ما يمثله حزب العدالة والتنمية ليس ما بعد الإسلاموية (باعتبارها مزيجًا من التدين والحقوق والإيمان والحريات)، ولكن صعودًا للجماعات الدينية المحافظة، ولا سيما جماعة نورجو كولن Nurcu Gulen[*] المعادية لكل من الإسلاموية التي تعبر عنها الميلي جوروش والعلمانية التركية أو الدولة المسيطرة على الدين. وبعيدًا عن العقيدة الدينية، فإن حزب العدالة والتنمية يجسد في جوهره «الثورة السالبة» حيث استوعب تحدي الإسلاموية في الحاكمية النيوليبرالية والتي تتميز بسيادة المحافظية القومية، وعولمة السوق الحرة، والتعددية المقيدة، وحوصلة الدين.

تبرهن الدراستان عن تركيا على تحولات أساسية داخل الإسلاموية وكذلك بعيدًا عنها، وتختلفان حول درجة تبني حزب العدالة والتنمية للديموقراطية؛ فبينما يوضح داغي أن الحزب يجسد التحول الديموقراطي وما بعد الإسلاموي في الإسلاموية التركية، يؤكد توغال على حقيقته السلطوية. في الحقيقة، أثار اعتقال صحفيين لنشر مقالات معارضة، وعدم التسامح مع القومية الكردية، والقيود المتزايدة على السلوكيات وأنماط الحياة العلمانية في المجال العام، مخاوف جدية حول السلطوية المتصاعدة لحزب العدالة والتنمية[1]. غير أن هذا السلوك القمعي لا يعود بالضرورة إلى الخلفية الدينية للحزب؛ فربما تتورط الحكومات العلمانية في هذا السلوك غير الديموقراطي، خاصةً عندما تتعاظم ثقتها بنفسها كما هو في حالة العدالة والتنمية، في وجود نجاحات اقتصادية ومعارضة ضعيفة وتحويلها البلد إلى قوة إقليمية. ومع ذلك، وكما سأناقش لاحقًا، كان التوسع ما

(*) جماعة الداعية التركي فتح الله كولن المنبثقة من الحركة الصوفية- الاجتماعية النورسية [انظر الفصل الثالث].

(1) انظر على سبيل المثال:

Berna Turam, «Turkey under the AKP: Are Rights and Liberties Safe?», **Journal of Democracy**, vol. 23, no. 1, (January 2012), pp. 109_118.

بعد الإسلاموي للحزب في الفضاء الديموقراطي متعارضًا مع تردده إزاء قيم الحقوق الفردية والحريات. باختصار، قيّد توسيع الحزب للفضاء الديموقراطي هيمنة الجيش على الحياة السياسية، فيما سهل نمو سيطرته عليها. غير أن هذا الفضاء الديموقراطي عزز قوى سياسية أخرى لمعارضة حكم العدالة والتنمية، مثل القوى الكردية التي علا صوتها.

يوضح مسار السياسات الدينية في المغرب بعض التشابهات مع الحالة التركية. كان للإسلام الراديكالي في المغرب، مثل حالات أخرى عديدة، جذور في الحرب الباردة، فقد دعمته الدولة كمحاولة لمواجهة اليسار العلماني الذي رُبط بالاتحاد السوفياتي والشيوعية على العموم. ومن هنا، كما يناقش سامي زمني في الفصل الخامس، قام الملك الحسن الثاني بمغازلة العلماء في السبعينيات كي يحبطوا صعود الحركة اليسارية المتزايدة. والأهم، دعم النظام الشبيبة الإسلامية المغربية بقيادة عبد الكريم مطيع، وهي حركة إسلاموية قطبية [نسبة لأفكار سيد قطب] وسّعت نشاطاتها داخل الجامعات. غير أن أنشطة بعض هذه الجماعات تجاوزت ما رمى إليه النظام في الغالب، بل استهدفت النظام نفسه. وردًّا على هذا، بدأت الدولة المغربية في ملاحقة قيادات هذه المجموعات، فيما فرت الأخيرة خارج البلاد وسعت إلى إشعال ثورة إسلامية ولكن بلا طائل. غير أن الكثير من القيادات التي ظلت في الداخل أخذت في التساؤل حول مزايا استراتيجية العنف وأفكارهم المتطرفة. ومن الانشقاق الأخير في الحركة، برز التيار «الإصلاحي» الذي جنح نحو السياسات الحزبية المشروعة في النهاية. يقول قائدٌ جهادي سابق: «لقد انتقلنا من مشروع بناء الدولة الإسلامية [في بداية الثمانينيات]... إلى تكوين عقلية جديدة لها علاقة أكثر من إيجابية بالواقع الآن». وتمكن إسلامي سابق؛ وهو عبد الإله بن كيران، من التغلب على عقبات النظام وأسس حركة التوحيد والإصلاح، وأسس لاحقًا من خلال التحالف مع أحزاب أقدم، حزب العدالة والتنمية PJD. أعلن الحزب رفضه للعنف واعترافه بالدستور وبالملك كأمير للمؤمنين. ومع تصاعد شعبيته، أصبح الحزب ثالث أكبر حزب في البرلمان بحيازته 42 مقعدًا في انتخابات العام 2002م، ثم أصبح في الصدارة في انتخابات 2011م، حيث أصبح ابن كيران رئيسًا للوزراء. ورسميًّا، لا يعتبر حزب العدالة والتنمية نفسه حزبًا دينيًّا ذا «مرجعية إسلامية»، ولكن كجزء من «التيار الإسلامي».

بالتأكيد، فإن تحول الإسلامية في المغرب كان له مساره الخاص لأسباب أقلّها أن الإسلاميين المغاربة، كما في تركيا، كان عليهم أن يعدّلوا من مشروعهم الإسلامي كي

يجعلوه «صالحًا للعمل» بقيود معارضة الدولة والضرورات السياسية. ومع ذلك، فقد أحدثوا تحولًا نموذجيًّا في منظورهم. وبتجسيدها لهذا التحول، يمثل حزب العدالة والتنمية الطريق المغربي نحو ما بعد الإسلاموية. ويوضح سامي زمني أن الحزب قد تجاوز فكرة «الدولة الإسلامية»، وسعى بدلًا منها إلى خلق نظام اجتماعي يضمن العدالة من خلال احترام القيم الإسلامية. ويعترف الحزب، بهذه العملية، بـ«حقوق» الناس واختياراتهم بدلًا من التأكيد المجرد على «التزاماتهم». وحتى مع استمرار حركة التوحيد والإصلاح؛ وهي حركة إسلامية غير شرعية ولكن مسموح بها، في العمل كجمعية تتحدث في بعض الأوقات بلغة الشريعة و«الخليفة المنتخب» في نظام ديموقراطي، يبقى خطابها غامضًا وعرضة للتأويلات المتعددة؛ فقد أعلنت التزامها بالملكية الدستورية المغربية. وشهدت حركة العدل والإحسان القوية، ولكن غير الشرعية التي أسسها الشيخ عبد السلام ياسين، تغلغل شيء من العملية والبراغماتية، إذ إنها بدأت مؤخرًا في تدريب بعض الكوادر النشطة وإعداد البرامج السياسية والعمل مع الفاعلين السياسيين.

وعلى العكس من حالتيْ تركيا والمغرب حيث واجهت الحركات الإسلامية معارضة شرسة خاصةً من الحكومات مما أجبرها على تعديل مسارها، ازدهر الإسلام الراديكالي في إندونيسيا تحت الانفتاح السياسي الذي أعقب الإطاحة بحكم سوهارتو، ولكن النتائج ما لبثت أن تشابهت مع التجربة التركية والمغربية. فقد أطلق سقوط نظام سوهارتو الجديد في أيار/ مايو 1998م، كما يناقش نور هادي حسن في مقالته، مرحلة جديدة من الانفتاح النسبي والدمقرطة في أكبر دولة إسلامية في العالم. ومهدت عملية الإصلاح Reformasi التي تشير إلى إصلاحات اجتماعية وسياسية شاملة، إلى التحول الديموقراطي واللامركزية التي يسّرت من النشاط العلني للإسلاميين الراديكاليين الذين سعوا إلى إنشاء دولة إسلامية في إندونيسيا. وعزز الإخوان المسلمون والسلفيون وحزب التحرير من وجودهم العلني. وظهرت جماعات مقاتلة جديدة مثل «المجاهدون الإندونيسيون» و«مجلس الجهاد» و«حماة الجبهة الإسلامية» و«جماعة الجهاد المقدس» و«الجماعة الإسلامية» ظهورًا دراميًّا علنيًّا في بعض الأحيان. وفيما اختار السلفيون والإخوان المسلمون تطبيق الشريعة سلميًّا، لجأ المقاتلون إلى العنف حيث هاجموا المقاهي والملاهي والحانات داعين إلى الجهاد في جزر الملوك. وفضّل حزب التحرير السعي نحو إنشاء خلافة إسلامية في إندونيسيا.

غير أن فشل الإسلاميين المجاهدين في نشر استراتيجيتهم العنيفة بعد عقد أسفر عن الدعوة السلمية لتطبيق الشريعة على المستوى الشخصي بدلًا من أن تقوم الدولة الوطنية بفرضها على المواطنين. وفي حقيقة الأمر، ساعدت اللامركزية الإندونيسية على دمج الإسلاميين الجهاديين في البناء السياسي حيث تمكنوا من تطبيق بعض المواد المتعلقة بالشريعة الإسلامية على المستوى المحلي بعد الفوز في الانتخابات المحلية. وكانت هذه عملية جنوح الإسلاميين نحو «الاعتدال» عمومًا، وشاركت فيها بفاعلية حملات دعم ما بعد إسلاموية.

أثارت الإسلاموية المسلحة حفيظة العديد من النشطاء والمفكرين الإسلاميين في إندونيسيا لما تضمنه التطرف من مخاطر على الإسلام والمجتمع والسياسة في نظرهم، وأجبروا على التصدي لهذا الفكر وإنقاذ الموقف بتقديم برنامج مختلف، ما بعد إسلاموي. وحملت مجموعات ذات صوتٍ عالٍ مثل الشبكة الإسلامية الليبرالية ومعهد «الواحد» ومعهد المعارف للثقافة والإنسانية، لواء تقديم الإسلام «الصحيح» والمغاير لما يقدمه الجهاديون. وتنبّهت هذه المجموعات النقدية إلى أن الإسلام الراديكالي يرفض الديموقراطية ويشوّه السياسة بدمج الدين بها ويفسد الإيمان بتسييسه. وفيما سعت إلى الحفاظ على الدين فإنها سعت وبالتساوي أيضًا إلى الحفاظ على الدولة العلمانية الديموقراطية حيث تنفصل فيها شؤون الدين عن شؤون السياسة.

كانت إحدى نتائج هذا الخصام الفكري نشأة حزب العدالة والازدهار PKS من خلفية إسلاموية ترى في الإسلام نظامًا شاملًا للحياة وعقيدة سياسية تقع الدولة الإسلامية في القلب منها. ومع فشل الحزب في الحصول على دعم يذكر في انتخابات عام 1999م، اتجه الحزب إلى التجدد وإعادة النظر؛ حيث تبنى خطابًا وطنيًّا ديموقراطيًّا يركز أكثر على الإصلاح الأخلاقي بدلًا من تحقيق المكاسب السياسية. وحوّل مبادئه، مثل حزب الشعب الماليزي PKS، من الدعوة إلى إنشاء دولة إسلامية إلى التركيز على مقاصد الشريعة باعتبارها غاية الإسلام التي تتحدد بإقامة العدل والحكم الرشيد وحقوق الإنسان[1]. واعترف الحزب بمبدأ الدولة العلمانية كشرط

(1) Halim Rane, «**The Political Sociology of Maqasid in Contemporary Islamic Thought**». (paper presented at the annual meeting for the Middle East Studies Association, San Diego, November 20, 2010).

مسبق للديموقراطية الليبرالية؛ فقد ارتضى البناء العلماني للدولة الإندونيسية ودافع عن اتساق الإسلام مع الديموقراطية. ومع هذه الرؤية الجديدة، وسّع حزب العدالة والرفاهية من قاعدة تأييده لتنتقل من 1% عام 1990م إلى حوالي 8% من التصويت في الانتخابات العامة عام 2009م، ليصبح رابع أكبر حزب في البلاد بعد الحزب الديموقراطي وحزبيْن علمانييْن آخريْن.

فتحت الديموقراطية الانتخابية مساحةً لنمو الإسلاموية في إندونيسيا منذ عام 1998م. ومع ذلك، وخلال تعميق الديموقراطية دُفعت الإسلاموية إلى الهامش. تحول هؤلاء الذين كانوا يدعون لتطبيق الشريعة إلى الدعوة الشخصية، وانتقلت الأحزاب الدينية عبر السياسات الانتخابية لتصبح جزءًا لا يتجزأ من الديموقراطية الإندونيسية، غير أنها بقيت هامشية؛ فهي تشارك في الانتخابات وتفوز أحيانًا، وأحيانًا أخرى تخسر، لكنها تستمر في حملاتها الانتخابية. يُمثل هذه النموذج الذي يقدمه نور هادي حسن الطريق الإندونيسية نحو ما بعد الإسلاموية.

التغير المتأرجح

بطريقةٍ ما، تتشابه مصر ما بعد مبارك مع إندونيسيا ما بعد سوهارتو؛ فقد أصبحت الأحزاب الإسلامية في مصر، كما في إندونيسيا، على المرأى والمسمع من الجميع، واستطاعت أن تسيطر على أول برلمان منتخب بعد سقوط مبارك. هل تمثل الطريق الإندونيسية المستقبل المحتمل للإسلاموية المصرية، خاصةً الإخوان المسلمين الذين تسهل الديموقراطية الانتخابية من صعودهم؟(*) ربما يعطينا تتبع مسار تطور الإسلاموية المصرية جزءًا من الإجابة. في أيلول/سبتمبر 2011م، عبّر رجب طيب أردوغان أثناء زيارته لمصر عن تمنّيه لو تبنت مصر الدولة العلمانية لا الدولة الدينية، وفيما عبر بعض قادة الإخوان عن امتعاضهم من هذا، سادت الحماسة في أوساط بعضهم خاصةً الشباب. تعكس هذه الازدواجية الخطابية كلًّا من الاستمرارية والقطيعة في خطاب الفكر الإسلاموي المصري في عمومه. مع ذروة صعودها في الثمانينيات، كما أوضّح في هذا الكتاب، تشكلت الإسلاموية المصرية من قطاع عريض من المنظمات والفاعليات

(*) ربما تمثل أحداث 30 حزيران/ يونيو 2013 م حيث تمت الإطاحة بحكم الإخوان المسلمين، وما حدث بعدها من تحولات في طبيعة جماعة الإخوان حيث أصيبت بالانهيار والتفكك التنظيمي الذي دفع الجماعة إلى تبني نهج عنيف وغير تصالحي مع الدولة والمجتمع، إجابة غير مكتملة عن هذا السؤال.

والمشاعر، تقع في القلب منها جماعة الإخوان المسلمين الإصلاحية ويحيط بها الجهاديون والجماعة الإسلامية، وكذلك الطلاب الإسلاميون والنساء والنقابات المهنية. احتضنت هذه الإسلاموية رؤية أخلاقية محافظة، ولغة شعبوية، ومواقف أبوية، والتزامًا بالنصوص. ولكن مع بداية التسعينيات وعبر الدعوة والعمل النقابي، شملت الحركة قطاعات عريضة من المجتمع المدني وبدأت تحتل مواقع في مؤسسات الدولة. وعلى الرغم من فشلها في إزاحة النظام العلماني، تركت الحركة الإسلاموية علامات بارزة على الدولة والمجتمع. فمع ذيوع وانتشار المزاج الإسلامي، تلاقت قطاعات مختلفة من النخب الفكرية والأغنياء الجدد والأزهر والنخب الحاكمة حول لغة أخلاقية محافظة ونزعة وطنية أهلية كان من شأنها تهميش الآراء النقدية والأفكار الدينية المجدة ومطالب التحول الديموقراطي.

ومع ذلك، أدت التحولات العالمية والإقليمية مثل نهاية الحرب الباردة وتصاعد خطاب المناداة بالديموقراطية والمجتمع المدني وصعود نموذج ما بعد الإسلاموية الذي مثله محمد خاتمي، إلى تعديلات هامة في الحركة الإسلامية في مصر. فقد تخلت الجماعة الإسلامية عن السلاح ونبذت العنف واختارت العمل تحت حزب سياسي شرعي لممارسة الدعوة السلمية حتى مع بقاء عقيدتها الإسلاموية. وتحدث مصطفى مشهور؛ مرشد جماعة الإخوان المسلمين، عن «التعددية» للمرة الأولى عام 1997م، وأتقن «شباب الإخوان» لغة الديموقراطية والمجتمع المدني والمحاسبية، مفضلين فكرة محمد خاتمي عن «الديموقراطية الإسلامية». بل إن البعض منهم تحدث عن حقوق المرأة والأقليات. تعمق هذا الخطاب الجديد في السنوات التي أعقبت نشاط حركة كفاية (2005م)، ولا سيما بعد الثورة المصرية عام 2011م، عندما أدى النقاش الداخلي بين الحرس القديم و«الشباب» إلى شق صفوف الحركة. ففيما ظل الحرس القديم مثل محمود عزت ومحمد بديع إسلامويًّا محافظًا، مالت القيادات الشابة متمثلة في عبد المنعم أبو الفتوح إلى النموذج الذي يمثله حزب العدالة والتنمية التركي وهو ما قربهم من حزب الوسط الذي انشق عن الجماعة في نهاية التسعينيات. فضّل حزب الوسط الحديث عن الديموقراطية الحديثة عن رفع لواء الشريعة الإسلامية وتبنى التعددية الدينية ورحب بالاختلاط ودعم التنوع الفكري ووصول المرأة إلى المناصب العليا. وعمل الناشط المسيحي رفيق حبيب كمفكر الحزب الرئيس[1].

(1) بعد اندلاع الثورة المصرية وحدوث استقطاب في السياسة المصرية بين الإسلامويين والتيارات غير الإسلاموية، اتجه حزب الوسط بعيدًا عن الأرضية الوسط ليصبح أكثر اقترابًا من الإخوان المسلمين في مقابل الحصول على =

وفي أعقاب الثورة المصرية، مال كثير من شباب الإخوان المسلمين نحو الرؤية ما بعد الإسلاموية مما أدى إلى فصلهم أو خروجهم الجماعي من التنظيم.

أدت أزمة الإسلاموية حول العالم (التي تقودها إيران والقاعدة وطالبان) بعد أحداث 9/ 11 أيلول/ سبتمبر وتداعياتها، وفشل القومية العربية في مساعدة الفلسطينيين على تقرير المصير ، والانتشار السريع لتكنولوجيا الاتصالات والإعلام المجتمعي، إلى ظهور جمهور جديد على الساحة بنزعة ما بعد أيديولوجية وما بعد إسلاموية على نطاق واسع. وجسّدت ثورة كانون الثاني/ يناير 2011م هذه الرؤية الجديدة بشعارها «عيش، حرية، عدالة اجتماعية، كرامة إنسانية»[1]. كانت جماعة الإخوان المسلمين مضطرة إلى أخذ هذه المستجدات في الاعتبار، غير أنها فشلت في إعادة تقييم رؤيتها. وتبعًا لهذا، أخذت مواقفها مدفوعة، بدرجة كبيرة، بمقتضيات الأحداث بدلًا من أن تعمد إلى إعادة التفكير في أفكارها القديمة. وبالتالي، اتسم المسار غير المنظم لتغير السياسات الدينية للتنظيم بالبراغماتية والجزئية. ولكن قد يؤدي عمل الإخوان من خلال الديموقراطية الانتخابية إلى تحولات أكثر تنظيمًا، ربما مثل حالة العدالة والتنمية في تركيا والعدالة والرفاهية في إندونيسيا والعدالة والتنمية في المغرب. وإلا ستدفع الانشقاقات المحتملة عن الجماعة إلى انهيار صرحها الأيديولوجي. وعلى أي حال، قد تجد النقاشات حول الحريات والحقوق الفردية والمساواة بين الجنسين وحماية الأقليات أرضًا خصبة لها.

وفيما دفعت القطاعات العلمانية والبيئة المعادية في تركيا والمغرب والتحول الجيلي وظهور فئات جديدة في مصر، الإسلاميين إلى الشروع في خطاب جديد، لعب الانقسام الطائفي في لبنان دورًا هامًّا في التحول الكبير في أيديولوجيا حزب الله. توضح دراسة جوزيف الأغا الكيفية التي تطور بها حزب الله من حركة ملتزمة حرفيًّا بفكرة الخميني عن «ولاية الفقيه» في عقد الثمانينيات إلى حزب سياسي منخرط بالكامل في النظام السياسي اللبناني. هجر الحزب فكرته الماضية التي تسعى نحو إقامة دولة إسلامية في لبنان على

= بعض المكاسب السياسية (حيث حصل الحزب على 8 مقاعد في مجلس الشورى). وقد اعتبر أن الاحياز السياسي من شأنه أن يؤثر على المواقف الأيديولوجية لحزب الوسط.

(1) Asef Bayat, «The Post_Islamist Revolutions», **Foreign Affairs**, April 26, 2011.
وقد أوضح استطلاع للرأي أن 75% من المصريين المستطلعة آراؤهم يؤيدون «الدولة المدنية» على «الدولة الدينية»، وأن 1% فقط يريد «نظامًا عسكريًّا»؛ **المصري اليوم**، 21 تشرين الثاني/ نوفمبر 2011م.

أرض الواقع لصالح مبدأ المواطنة التي تعترف بالحقوق الكاملة لغير المسلمين. وانتقل الحزب من كونه حركة إقصائية تعتبر مسيحيي لبنان أقلية خاضعة للجزية إلى كيان سياسي يقيم تحالفات ويكسب تأييد الأحزاب المسيحية في السنوات الأخيرة. أصاب هذا التحول في أيديولوجيا حزب الله السياسية صقوره مثل الشيخ صبحي الطفيلي، الذي انشق بجناح يسعى إلى الحفاظ على أصولية الحزب، غير أنه لقي ترحيبًا ضئيلًا بين الطائفة الشيعية.

نسج الحزب تحالفات مع الدولة الإسلامية في إيران ونظام البعث في سوريا، مدفوعًا بمصلحته الذاتية. وفي الحقيقة، دعّم الحزب حكام إيران بغض النظر عن كونهم محافظين أو إصلاحيين؛ ففي التسعينيات، دعم الحزب خاتمي عندما كان في السلطة، لكنه اصطف مع المحافظين عندما قمعوا الإصلاحيين وما بعد الإسلاميين أعقاب تزوير انتخابات 2009م. حتى إن الحزب لا يخجل من دعمه لنظام بشار الأسد وهو يسحق الثورة السورية بوحشية عام 2011م. تنبع هذه المواقف من اعتبارات السياسة الواقعية والمصلحة الذاتية للحزب أكثر من مبادئه العقيدية.

من هنا نتساءل، أيّ نوع من «ما بعد الإسلاموية» يمثلها حزب الله، إن كان يمثلها بالأصل؟(*) في أفضل الأحوال، قد يمثل حزب الله شكلًا من ما بعد الإسلاموية المتوجهة نحو الممارسة والفعل أكثر من البلاغة الخطابية، ونحو تحول في السياسة تدفع به تعقيدات المجتمع اللبناني وتاريخه. وفي الوقت الذي تخلى فيه الحزب عن فكرة إقامة دولة إسلامية باختياره العمل داخل الدولة متعددة الديانات والأعراق والتوافق معها، توارى خطاب ولاية الفقيه. وحاول حسن نصر الله معالجة هذه الثنائية بالتمييز بين الفكر السياسي الذي يزال الحزب محافظًا عليه، والبرنامج السياسي وهو الذي تم تعديله. واتضح ببساطة أن حقيقة المجتمع متعدد الطوائف في لبنان تجعل من فكرة الدولة الإسلامية غير ممكنة حتى لو كانت مرغوبة. ومن هنا لم تكن الإجابة التي سمعتها من آية الله محمد حسين فضل الله؛ «المعلم الروحي» لحزب الله، مدعاة للدهشة. عندما سألته عام 2004م عن النظام الأمثل الذي يتخيله للبنان أجاب بقطعية: «بالطبع ليس ولاية الفقيه». وفي الحقيقة، وكما يستنتج الأغا، شهد بيان حزب الله في عام 2009م لبننة كاملة دون أيّ إشارة إلى ولاية الفقيه أو أي شكل لدولة إسلامية.

(*) عبّرت مساهمة حزب الله في الحرب السورية الأهلية- الإقليمية المندلعة منذ 2011م حتى يومنا إلى جانب النظام السوري وبدعم من إيران على أساس طائفي عن تطور جديد في خطاب وسلوك الحزب.

نقد من الخارج

في تجارب إيران وتركيا والمغرب ومصر ولبنان، كانت الحركات الإسلامية ذاتها هي التي شهدت تحولات (في الفكر أو الممارسة أو كليهما) بينما تواجه قصور نموذجها وحقائق مجتمعاتها والضغوطات الخارجية. وفي حالاتي باكستان والسعودية، ظهرت جماعات ما بعد إسلاموية، كثير منها لم يكن له ماضٍ إسلاموي، لإصلاح وتحييد ما رأت فيه عواقب وخيمة على المجتمع والدين، تمثلها الإسلاموية الجهادية والإقصائية. ولم يكن نقدها إذن منصبًّا على الذات، ولكن على أسرتهم الأيديولوجية في الغالب؛ أي كان موجهًا للإسلاميين الذين شاركوهم لغة دينية شاملة.

تلقي دراسة حميراء اقتدار الحصيفة أضواء لازمة على مشهد السياسات الدينية المعقد في باكستان، حيث أعطت الجماعة الإسلامية «جماعتِ إسلام» JI كلًّا من الاتجاهات الجهادية والديموقراطية دفعةً إلى الأمام؛ فمن بين كل الجماعات الإسلامية في باكستان، ظلت الجماعة الإسلامية الأقوى والأكثر تنظيمًا. وكانت الجماعة التي أسسها أبو الأعلى المودودي شريكًا بارزًا في مشروع الأسلمة الذي قاده الجنرال ضياء الحق، واستمرت في اكتساب مزيدٍ من القوة منذ ذلك الحين. غير أن الجماعة ليست حركة ثورية أو عنيفة أو جهادية، بل تمثل، مثل جماعة الإخوان المسلمين المصرية، النموذج الباكستاني من «الإسلاموية الانتخابية». ومع ذلك، تعهدت الحركة بالسعي نحو الاستيلاء على الحكومة من أجل أسلمة المجتمع والدولة. وبهذا المعنى تظل إسلاموية. لم يتغير إلا القليل في الدستور الداخلي للجماعة الإسلامية، ولكن انشق عنها العديد من أفرادها والمجموعات المرتبطة بها مشكلةً مجموعات ذات أفكار خاصة. وطور هؤلاء المنشقون اتجاهيْن متعارضيْن؛ اشتمل الاتجاه الأول على فصائل أكثر عسكرة وراديكالية، ولا سيما جماعة الدعوة وجناحها العسكري «عسكر طيبة» الناشط في إقليم كشمير والذي جنح إلى «القاعدة». بدأت جماعة الدعوة بممارسة نشاطات غير عنيفة تستهدف مجالي الدعوة والإحسان/ الرفاهية، غير أنها اتجهت إلى منهج العسكرة والعنف أساسًا كرد فعلٍ على تورط الولايات المتحدة في باكستان. وصعد السلفيون الجهاديون إلى مسرح الأحداث في سياق الحرب الأفغانية، غير أن المخابرات الباكستانية استطاعت خطب ودِّهم.

دفع صعود التطرف الديني بمنتمين إلى الجماعة الإسلامية إلى تطوير خط فكري حداثي ومعادٍ للإسلاموية مثّله جاويد غامدي من ناحية، واتجاه أكثر تقوية قريب من جماعة التبليغ

الإسلامي من ناحية أخرى. انفصل غامدي؛ عالم القرآن والزميل السابق للمودودي، عن الجماعة الإسلامية في أواخر السبعينيات وذلك لنقده لاهوت المودودي الذي يركز على التكليفات والالتزامات. ولبعض الوقت، ارتبط غامدي بمشروع الرئيس برويز الرامي إلى العلمنة عبر «الاعتدال المستنير»، وتصادم بشراسة مع الأفكار الجهادية وفكرة الدولة التي يحكمها إسلاميون. وعلى نحو مشابه، رفعت جماعة «الهدى» التي أسستها الداعية فرحت هاشمي، شعار الإيمان الشخصي، ورأت أن التغيير يكمن في الأفكار والسلوك الشخصي كأساس لإحداث التغيير في المجتمع ككل. ومع اكتسابها شعبية جارفة خاصةً بين النساء والطبقة الميسورة، نمت جماعة الهدى لتصبح حركة عالمية لها فروعٌ منتشرة في كندا وأستراليا والولايات المتحدة. تبشر الاتجاهات «الليبرالية» الإسلامية بإسلام استيعابي وبسلوك أخلاقي يجمع بين الإيمان والتفكير العقلاني. ويجد هذا التيار ، الذي هجر في عمومه السياسة التقليدية، قبولًا بين الطبقات المتعلمة والميسورة والحضرية التي تريد الحفاظ على إيمانها والابتعاد عن سياسات الإسلاموية الراديكالية المزرية مع تعزيز احترام حياتهم اليومية ورفاهية أمتهم.

وعلى الرغم من هذا الصعود، تظل التيارات الإسلامية الحداثية ضعيفة في مواجهة هيمنة التوجهات الراديكالية التي تتعزز قوتها بالموقع الجيوسياسي لباكستان؛ علاقتها بأفغانستان وطالبان و«الحرب على الإرهاب» والتدخلات الأميركية. وفي الحقيقة، فإن التدخل الأميركي الإمبريالي هو ما يعيق نمو الإسلام الاستيعابي الذي يحتضن أفكار الحرية والاختيار والتسامح، إذ إنها دائمًا ما يتم تأطيرها ورفضها بسهولة باعتبارها قيمًا مستوردة من الغرب والولايات المتحدة والإمبريالية.

وأدّى خطاب محافظ مماثل دعمته الدولة السعودية والعلماء إلى إعاقة نمو اتجاه «إسلامي ليبرالي» ناشئ في السعودية في العقد الماضي. ظهر هذا التيار، كما يناقش ستيفان لاكروا في هذا الكتاب، في بداية التسعينيات كأحد روافد حركة «الصحوة» المقموعة؛ وهي مزيج من أفكار الوهابية والإخوان المسلمين، في سياق «الانفتاح» الفكري الذي دعمه ولي العهد الأمير عبد الله آنذاك. أخذ أعضاء هذا التيار ، من أساتذة جامعيين وقضاة وصحفيين ومهنيين ونشطاء المجتمع المدني، في متابعة أنشطة بعضهم على شبكة الإنترنت والصحافة التقليدية والجمعيات غير الحكومية، ونظموا نقاشات أسبوعية في بريدة والرياض وجدة. وكان بعضهم إسلاميين سابقين دعوا فيما سبق إلى

ثورة إسلامية في الجزيرة العربية، غير أنهم اختاروا لاحقًا دعم الديموقراطية وحقوق الإنسان والنظام التعددي. ودعت المجموعة على وجه الخصوص إلى إصلاح العقيدة الوهابية التي رأوا فيها السبب وراء «التخلف السياسي» للسعودية. وفي بيانها الصادر في نيسان/ أبريل 2002م خلال التداعيات الحرجة لأحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، عملت المجموعة على الحديث عن التعايش السلمي مع الغرب. وبعد عام واحدٍ، طالبت بالإصلاح السياسي وبرلمان منتخب والفصل بين السلطات والحريات الأساسية. وبدأت حركة ما بعد إسلاموية وليدة في الجزيرة العربية.

كانت هذه الأفكار والمطالب في غاية التطرف في وجهة نظر السلطات السعودية وعقيدتها الوهابية، واتهمت «الإسلاميين الليبراليين» بـ«الإرهاب» وزجت بالعديد منهم في السجون. ومع ذلك، حوّل المتهمون محاكماتهم العلنية إلى منتديات عامة لدعم حرية التعبير. وبمجرد خروجهم من السجن، عاودوا أنشطتهم بعقد الاجتماعات وإصدار البيانات الداعية إلى الإصلاح. وأخذ بعض النشطاء خطوة أخرى للأمام بإنشاء جمعية الحقوق السياسية والمدنية السعودية، ولاحقًا أثناء الربيع العربي عام 2011م، شكّلوا أول حزب سياسي سعودي؛ حزب الأمة الإسلامية. ولكن يرى لاكروا أنه لا يجب أن نبالغ بقوة هذه الحركة الوليدة. فقد عانت من أوجه قصور عديدة نجحت في النهاية في القضاء عليها. منذ 2004م، قلصت حملات الاعتقال والمراقبة من قدرة المجموعة على نشر أفكارها. ولم تستطع مطالبة المجموعة بالديموقراطية أن تخاطب المخيلة الشعبية في مقابل ضخ الملك الفوري لـ36 مليار دولار أميركي كحزمة رفاهية (تمثلت في زيادة الأجور وزيادة دعم السلع ومساعدات) للمواطنين السعوديين لإسكات المعارضة في خضم الثورات العربية. وعانت الحركة الوليدة أيضًا من خلافات داخلية حول الأفكار والغايات الاستراتيجية، مثل أسبقية الإصلاح الديني على الإصلاح السياسي، كما فشلت في كسب تأييد أو على الأقل تحييد قطاع العلماء السعوديين القوي الذين أظهروا بعض التعاطف مع مواقفها. وأخيرًا، ثبت أن فرص هذا التيار هي ما يكبله؛ فقد استفاد من المساحة التي خلقتها المنافسة السياسية بين أفرع الأسرة الحاكمة؛ تحديدًا بين الأمير عبد الله والأمير سلمان من الفرع السديري. ولكن بمجرد أن رفع الأمير عبد الله غطاء الدعم عنه، كونه راديكاليًا بالنسبة إليه، تمّ تهميش تيار «الإسلاميين الليبراليين».

ولكن قد لا تكون هذه هي النهاية؛ فقد كشف الربيع العربي وما خلقه من حماس

بين المواطنين السعوديين ومخاوف بين حكامهم هشاشة اللاهوت السياسي للمملكة. وذكرنا تعبير نشطاء من الشباب والمرأة والمفكرين عن غضبهم في منتديات عامة وعبر الإعلام المجتمعي وفي الشوارع بإيران في بداية التسعينيات حيث كان التعبير عن الاستياء وأنماط الحياة غير المحافظة بداية انعطافة إيران الما بعد إسلاموية. وكشف مسح للقيم في أيلول/ سبتمبر 2011م أن 71% من السعوديين في العينة يوافقون على أن «الديموقراطية هي الشكل الأفضل للحكومة»، مقارنةً بـ58% عام 2003م، وفيما اعتبر 70% أن «الشريعة أمر هام» عام 2003م، وافق 30% فقط على هذا الرأي عام 2011م[1]. كما ذكّرت الباحثة السعودية مضاوي الرشيد قارئيها في شباط/ فبراير 2011م، فإن التغيرات المتسارعة في هوامش المجتمع السعودي قد تشكّل مفاجأة كبرى[2].

هل هي ما بعد إسلاموية مستمرة؟

ولدت الحركات والتيارات ما بعد الإسلاموية التي تناولتها حتى الآن من رحم تحولات أو نقد لسياسات إسلاموية مسبقة هيمنت على المجتمعات الإسلامية في السنوات الأخيرة. غير أن تجربتي السودان وسوريا توضحان أن ما بعد الإسلاموية ليست مجرد ظاهرة مرتبطة بالألفية الجديدة؛ فيبدو أن لها تاريخًا طويلًا . في نقاشه الفذ، يوضح عبد الوهاب الأفندي (الفصل الحادي عشر) تطور توجهات ما بعد إسلاموية في السودان سادت قبل صعود الإسلاموية العالمية في الثمانينيات والتسعينيات. وفي حقيقة الأمر، ظهرت الحركات الإسلامية الحديثة في السودان (مثل تلك التي يقودها الشيخ حسن الترابي) في ظل «حالة ما بعد إسلاموية» موجودة بالفعل. و يُرجع الأفندي بداية الإسلاموية السودانية إلى أواخر القرن التاسع عشر، حين أعلنت الحركة المهدية المعادية للاستعمار أن كل الطرق الصوفية والمذاهب الفقهية مثل الحنفية والشافعية باطلة؛ إذ إن المهدي هو تجسيد للسلطة الإلهية. يرى الأفندي أن هذه الحركة، التي عبأت النضال ضد الاحتلال الإنكليزي، مثّلت الثورة الإسلامية الأولى في السودان، قبل قرن من اندلاع الثورة الإيرانية عام 1979م. ومن ثمّ،

(1) Mansoor Moaddel, Arland Thornton, Stuart Karabenick, Linda Youg_DeMarco, Julie de Jong, «The Arab Spring: What It Represents and Implications for National Security», unpublished survey results (**data from Egypt, Lebanon, Iraq, and Saudi Arabia**), January 2012, a summary of which appears in Mansoor Moaddel, «What Do Arabs Want?», **at mevs.org/files/tmp/ArabSpring.pdf**

(2) Madawi al_Rasheed, «Yes, It Could Happen Here», **Foreign Policy,** February 28, 2011.

دللت المهدية على كونها أول حركة إسلاموية كاملة في السودان. وعلى الرغم من حالة الزخم التي خلقتها، فقد انهارت الحركة عقب وفاة مؤسسها المهدي، حيث انكشف كذب تنبؤاته وشططه الثوري. وخلقت تداعيات هذا الانهيار خيبة أمل بين القطاع الأكبر من أهل السودان، وأوجدت حالة دجنت الإسلام لصالح توجهات أكثر سلميةً وروحيةً رفضت اللاهوت السياسي. وأدت حالة ما بعد المهدي أيضًا إلى «إعادة تفكير وإعادة صياغة جادة لنموذج الأيديولوجية الثورية الإسلامية بحيث تتواكب مع التحديات التي فرضها النظام الاستعماري والتحديث». بُعثت «المهدية» من جديد إذن على يد السيد عبد الرحمن؛ الابن الأصغر للمهدي، ولكن بصيغة «ما بعد إسلاموية» مختلفة جدًّا. ، وكانت «المهدية الجديدة»، طبقًا للأفندي، حركة «ما بعد إسلاموية بامتياز».

شهد السودان خلال القرن العشرين سلسلة من الخطابات والحركات ما بعد الإسلاموية عملت جنبًا إلى جنب مع حركات إسلاموية كانت قد انفصلت عنها قبلًا. على سبيل المثال، نشأت الجماعة الإسلامية التي عرفت لاحقًا باسم الحزب الإسلامي الاشتراكي عام 1953م من خلال الانفصال عن حركة التحرير الإسلامية، وكانت «الإسلاموية الجديدة» أكثر تأثيرًا، وهي إسلاموية الإخوان الجمهوريين والتي تشكلت دعوتهم من «دمج الأصول الصوفية بأفكار الحريات السياسية والعدالة الاقتصادية والمساواة الاجتماعية»[1]، قاد هذا التيار المفكر البارز محمود محمد طه، الذي أشعل الحكم عليه بالإعدام بتهمة الردة عام 1985م ثورة شعبية أطاحت بحكم الديكتاتور العسكري جعفر النميري. استلهم طه الإسلام المكي ودعوته إلى الحرية والمساواة وحقوق الإنسان. واستمرت أفكار طه وعززها في السنوات الأخيرة منهج الزعيم السياسي والديني حسن الترابي القائم على المصلحة والحداثة. وعلى الرغم من لفظ انقلاب الجنرال عمر البشير لهذه الروح الحداثية، فإن سلوك نظامه القمعي أحياها مرة أخرى؛ حيث يسود نقاش حيّ عن «ما بعد إسلاموية» السودان[2].

فيما ظهرت ما بعد الإسلاموية السودانية كنقد لتقاليد المهدية الموجودة بالفعل

(1) Muhammad Mahmud, «**Sufism and Islamism in the Sudan**», in African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists, ed. Eva Evers Rosander and David Westerlund (London: C. Hurst and Co. Publishers, 1997), 182.

(2) انظر على سبيل المثال نقاشًا بين الباحثين حول «ما بعد الإسلاموية في السودان» على:
http://africanarguments.org/2008/06/26/post-islamism-questioning-the-question

وطوّرها على مراحل متقطعة مفكرون بارزون مثل محمود طه، فإن الإخوان المسلمين السوريين، كما يوضح توماس بيريه في هذا الكتاب، كانوا «دائمًا» ما بعد إسلامويين. فمنذ تأسيس الحركة في العام 1949م، في أعقاب انسحاب الاستعمار الفرنسي، كان الإخوان المسلمون جزءًا أصيلًا في النظام السياسي الليبرالي الذي انتهى بالانقلاب البعثي عام 1963م. وفي فترة ما قبل البعث، شارك الإخوان في كل البرلمانات المنتخبة والتحقوا بمؤسسات الحكومة وأجهزة الدولة. وأكد برنامجهم السياسي على احترام الدستور وحماية النظام الجمهوري والتمسك بالحقوق المدنية والانتخابات الحرة، ورأوا في «الشعب» السلطة العليا. ولم تخجل الحركة من احتضان الفكرة الاشتراكية؛ فأطلقت على جناحها السياسي اسم «الجبهة الإسلامية الاشتراكية». وعلى الرغم من محاولة جماعة الإخوان إقناع بقية الأحزاب السياسية السورية بالتعهد على جعل «الإسلام دين الدولة» وفشلها في ذلك، فإنها تمتعت بدرجة عالية من المرونة الأيديولوجية. حيث توافقت على أن يكون الفقه هو مصدر التشريع، وهي مادة شائعة في دساتير الشرق الأوسط العلمانية.

يبدو هذا «الاعتدال» المتفرد مدهشًا؛ إذ إنه يميز الإخوان السوريين عن نظرائهم في بقية الدول العربية. ويعزوه بيريه إلى عدة عوامل مركبة؛ لقد كان الإخوان جماعة صغيرة نسبيًّا، حيث شكلوا نسبة أقل من 10% من الهيئة الناخبة التي تكونت أساسًا من فئات حضرية وبرجوازية ومتعلمة و«وسطية». والأهم من هذا، أن انخراط أعضاء الجماعة في البنية السياسية السورية زرع فيهم أساليب المرونة والمفاوضة السياسية، وكان هذا في وقت اعتبر فيه النشطاء السياسيون أن البرلمان حصن نضالي ضد الاستعمار. غير أنه من المهم أن نرى إذا ما كان الإخوان السوريون قد استمروا في التزامهم الأيديولوجي بأفكار الأسرة الإخوانية التي أُسست على أفكار حسن البنا الذي وضع أسس الحركة السورية. هل تخلى الإخوان السوريون رسميًّا عن السعي نحو إقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة؟ أو ربما، أدى انخراط أعضائها في النظام الليبرالي إلى تهميش الفكرة، كما هو في حالة حزب الله اللبناني. على أية حال، فقد تبدلت الأمور عقب الانقلاب البعثي عام 1963م. وأدى حظر الجماعة عام 1964م إلى شن حملة طويلة المدى على النظام، تصاعدت لتصبح «انتفاضة إسلامية» (1979–1982م) لعب فيها الإخوان المسلمون المتطرفون الدور الأكبر فيها. ومع شن النظام هجومه الشرس على حماة عام 1982م، تم سحق الإخوان المسلمين كليًّا، ولم يبق منهم سوى نشطاء متفرقين في المنفى بدؤوا فيما بعد

في تبني رؤية إصلاحية وتعددية. لذا، بعد رحيل حافظ الأسد عام 2000م، دعم الإخوان الانتقال السلمي الديموقراطي للسلطة في سوريا. وفي مقابلة معه في كانون الثاني/ يناير 2006م، دعا القائد الإخواني علي صدر الدين البيانوني إلى دولة ديموقراطية مدنية وليس جمهورية إسلامية[1].

وكان العلماء؛ حراس الحياة الروحية، لا الإخوان المسلمون، هم من رفعوا الشعارات الداعية إلى «أسلمة» الدولة والمجتمع، وصارعوا القيم العلمانية. ولأجل هذه الغاية، قاموا بإنشاء المدارس الدينية والجمعيات الخيرية وشبكة من المساجد. ونادى العلماء بوضوح بإنشاء دولة إسلامية وحكم الشريعة، وهي أهداف كان لها أن تتحقق من خلال عملية أسلمة من أسفل. ويبدو أن هذا التناقض بين «اعتدال الإخوان المسلمين» و«راديكالية العلماء» قد استمر حتى اليوم. وفي ظل المناخ السياسي الذي ساد في أعقاب اغتيال رئيس الوزراء اللبناني رفيق الحريري عام 2005م، اصطف بقايا جماعة الإخوان مع المعارضة الليبرالية لدفع النظام نحو الانفتاح، فيما ظل العلماء على موقفهم المحافظ داعمين النظام في الخفاء. وحدها الأزمات الشديدة، مثل استخدام النظام للعنف المفرط لسحق المعارضين المدنيين في الثمانينيات من القرن الماضي وعام 2011م، ستجبر العلماء على الاصطفاف الواضح، وفي الغالب ستؤدي إلى حدوث انشقاق بين العلماء الموالين للسلطة وهؤلاء الناقدين لها. وسيعمل الموالون على عقد صفقات مع النظام كي يحصل على دعمهم مقابل تقديم تنازلات.

في الواقع، ظهرت في السنوات الأخيرة تيارات فكرية ما بعد إسلاموية عبرت عنها أفكار بعض المفكرين الدينيين مثل محمد شحرور ، الذي يرى أنه لا يجب البحث عن الحقيقة في النصوص الأساسية للإسلام ولكن في تطور العقل البشري. وفي الإطار نفسه، يرفض البرلماني محمد حبش فكرة احتكار الإسلام للخلاص كمحاولة لبناء حجة لاهوتية لحماية حقوق الأقليات الدينية. كان حبش داعية للتحول الديموقراطي بين النشطاء الدينيين أثناء فترة «ربيع دمشق» قصيرة الأجل التي أعقبت وفاة حافظ الأسد. وأخيرًا، عمل شيوخ مجددون مثل الشيخ السقا على استحضار القيم الليبرالية ضمن خطبهم لمزجها بالتعاليم الإسلامية كي تتضمن حقوق المرأة داخل الإسلام. غير أن هذه

(1) Roy McCarthy, «We Would share power, says exiled leader of Syrian Islamist group», **The Guardian**, 26 January 26, 2006.

الآراء الإصلاحية لاقت هجومًا من العلماء التقليديين وكذلك النظام الذي استخدم التديّن المحافظ لخنق المساحة الديموقراطية التي قد يفتحها الفكر الديني النقدي. يجادل بيريه أن تجديد الانعطافة ما بعد الإسلاموية السورية قد يكون ممكنًا فقط من خلال صحوة يقوم بها العلماء، إذ إنهم يقفون كعقبة كؤود في مواجهة الإسلام الديموقراطي الاستيعابي كونهم الحلفاء الاستراتيجيين لنظام الأسد. ولن تثمر ما بعد إسلاموية جديدة، وإصلاح ديني في سوريا إلا على أطلال نظام البعث.

ما بعد الإسلاموية: إعادة نظر

تشير هذه الروايات المتنوعة إلى أن الحركات الإسلامية لم تمرَّ في تحولها بمسار واحد بل بمسارات عدة متنوعة. لقد تطورت ما بعد الإسلاموية الإيرانية بسبب الفشل الواضح للعيان للطبقة الإسلاموية الحاكمة في مخاطبة متطلبات مواطنيها الأساسية. و«كيّفت» الإسلاموية التركية نفسها للاستجابة للواقع السياسي في البلاد، وموقع تركيا في مواجهة أوروبا. وفيما ودعت الأحزاب الإسلامية في المغرب وإندونيسيا، كما في إيران وتركيا، ماضيها الإسلاموي لتكون فاعلًا في سياسات الأمة، فإن جماعة الإخوان المسلمين المصرية وحزب الله اللبناني سلكا مسار تحول متأرجح بعض الشيء؛ فقد دفعتهم الأحداث السياسية وحقائق أوضاعهم الجيوسياسية لتغيير خطابهم، دون الشروع في إعادة تقييم منظمة للأيديولوجيا السياسية. وفي مصر، لا زال الحرس القديم في الجماعة مستمرًّا في حديثه عن «الأسلمة»، فيما يميل «شبابها» إلى اتخاذ رؤية ما بعد إسلاموية. وفي لبنان، لحق التغيير بالسلوك السياسي لحزب الله دون أن ينال من خطابه. وفي باكستان والسعودية، ظهرت تيارات ما بعد إسلاموية لإصلاح ما رأته ضررًا أحدثته الإسلاموية بكل من الدين والمجتمع. وختامًا، عكست خبرتا السودان وسوريا حضور توجهات ما بعد إسلاموية لفترة طويلة قبل أن يصبح ظهور الحركات الإسلامية ظاهرة عالمية منذ السبعينيات. ظهرت وتشكلت معظم هذه التوجهات في المناخ السياسي السائد في أعقاب الحرب الباردة، حيث حازت لغة المجتمع المدني والديموقراطية والإصلاح حضورًا عالميًّا غير مسبوق.

تظهر هذه الروايات أيضًا أن أشكال وعمق ودرجة انتشار ما بعد الإسلاموية قد تختلف في كل تجربة. ومع ذلك، تشير كل هذه التجارب إلى حدوث تغير في الرؤية. وتدلل «ما

بعد الإسلاموية» في كل تجربة على الانتقال أو الخروج النقدي والخطابي- بدرجات مختلفة- من حزمة أيديولوجية إسلاموية قوامها احتكار الحقيقة الدينية والإقصائية والتأكيد على الالتزامات، نحو الإقرار بغموض النصوص والتعددية والاستيعاب والمرونة في المبادئ والممارسات.

من الواضح، إذن، أن ما بعد الإسلاموية «قطيعة» خطابية و/ أو ذرائعية عن النموذج الإسلاموي. غير أن الاتجاه ليس ما بعد إسلامي Post-Islamic كما يدعوه البعض مخطئين، ولكنه ما بعد إسلاموي Post-Islamist . بعبارة أخرى، لا أتحدث عن الانقطاع عن الإيمان الديني نحو العلمانية- على الرغم من أن «ما بعد الإسلاموية» تشير إلى عملية العلمنة بمعنى تأييدها لفصل الأمور الدينية عن شؤون الدولة- ولكني بالأحرى أتحدث عمّا بعد الأسلمة كعملية مركبة للانقطاع عن الحزمة الأيديولوجية الإسلاموية من خلال الالتزام بمشروع ديني مغاير وأكثر استيعابًا يستمر فيه الإسلام كدين وكمكوّن للمجال العام.

ومن ثم، لا مجال لادعاء بعض المراقبين أن هذا النوع الجديد من السياسات الدينية، أي ما بعد الإسلاموية، يختلف فقط في الشكل، وأنه ببساطة مجرد تنويع من النموذج الإسلاموي الأوسع[1]؛ إذ إن الحركات الإسلامية، كما حاولت أن أوضح، شهدت في العقود الثلاثة الماضية، بشكل أو بآخر، تغيرًا، أو تحريضًا نحو مشروع ديني مغاير نوعيًّا. وبالتالي، فإن وضع كل هذه الحركات والخطابات المتباينة معًا باعتبارها كلها «إسلاموية» يعد ارتباكًا منهاجيًّا على أقل تقدير. حتى إن مصطلحًا مثل «التكيّف»، الذي يقدمه إحسان داغي لوصف تحولات الإسلاموية التركية، لا ينصف هذا التحول، إذ إنه يتضمن شكلًا من الاستمرارية بدلًا من الانقطاع. وكعددٍ من المراقبين الذين لا يقبلون بفكرة «فشل الإسلاموية»، فإن داغي يرى أن ما بعد الإسلاموية ظهرت في تركيا ليس بسبب «فشل» الإسلاموية ولكن بسبب قدرتها على التكيف. أما إذا كان هذا «التكيف» يعني التخلي عن الأفكار والسياسات المؤسسة من أجل أفكار أخرى تناسب الحقائق الموجودة، فإن هذا يعني بالضرورة أن النموذج القديم قد فشل في التطبيق وعليه أن يتغير. في الواقع، فإن

(1) انظر على سبيل المثال:
Graham Fuller, **The Future of Political Islam** (London: Palgrave Macmillan, 2004); Ismail, «**Paradox of Islamist Politics**».

حزب العدالة والتنمية يمثل قطيعة مع حركة الميلي جوروش، مثل قطيعة الإصلاحيين الإيرانيين، كمير حسين موسوي، مع الإسلاميين، كآية الله الخميني، ومثل قطيعة ما بعد إسلاموية محمود طه في السودان مع الإسلاموية الإقصائية التي جسدتها الحركة المهدية.

بيد أن هذا لا يعني أن نخلط «ما بعد الإسلاموية» بـ«الإسلاموية الانتخابية». تشير الأخيرة إلى حركات إسلامية إصلاحية (مثل جماعة الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية الحالية في مصر والجماعة الإسلامية في باكستان) التحقت بالنظام الانتخابي واتبعت الإجراءات القانونية، بدلًا من اللجوء إلى العنف والثورة، وبقيت كجزء من النظام كي تنفذ استراتيجية تدريجية لأسلمة المجتمع والدولة. وقد تؤدي مقتضيات إدماج الإسلاميين الانتخابيين في النظام، طبقًا للمناخ السياسي، إلى اشتراط أن يتجاوزوا رؤيتهم الإسلاموية. وفيما ترك الإخوان المسلمون السوريون أفكارهم الإسلاموية، لم تقم الجماعة الإسلامية الباكستانية بهذا. قد تكون الإسلاموية الانتخابية «معتدلة»، غير أنها ليست «ما بعد إسلاموية» في حد ذاتها؛ فالأخيرة تتعدى فكرة الوضع القانوني والمشاركة الانتخابية.

لهذا، فإن فهم ما بعد الإسلاموية من خلال مفهوم «الاعتدال» فقط قد يخفي سماتها المميزة. تكمن المشكلة في مصطلح «الاعتدال» في طبيعته الوصفية. بافتقاده القدرة التحليلية، يصبح المفهوم غير قادر على التحقق من آليات واتجاهات التغير. وعلى هذا النحو، يدلل المفهوم على درجات (أو بالأحرى شكل من أشكال) القطيعة مع «الراديكالية»، ومن هنا يظل نسبيًا لدرجة كبيرة. وفي هذا الإطار من النسبية، قد يكون «اعتدال» شخص ما «تطرفًا» لدى آخر.

يتجه المراقبون الأكثر تحليلًا إلى مساواة ما بعد الإسلاموية بـ«الليبرالية الإسلامية» أو «الإسلام الليبرالي». وفي الواقع، إذا كان «الإسلام الليبرالي» يعني التأويل القائل بأن الإسلام يتوافق مع الديموقراطية الحديثة والدولة المدنية غير الدينية وحرية الفكر والتقدم الإنساني، فإن له مساحة معتبرة يتشاركها مع الفكر ما بعد الإسلاموي[1]. غير أن «ما بعد الإسلاموية» هي أكثر مما تظهره، فهي تدور حول ما تتجاوزه؛ بعبارة أخرى، إنها نقد لمشروع

(1) للاطلاع على تحديد لمفهوم «الإسلام الليبرالي»، انظر:
Charles Kurzman, «Liberal Islam: Prospects and Challenges», **Middle East Review of International Affairs** 3, no. 3 (September 1999): 11_19.

آخر. لذلك، وبعيدًا عن نوع الأفكار التي تقدمها، فإنها تتعلق بجذور وتطور وعلاقة هذه الأفكار بالسياسات الإسلاموية. ومن ناحية أخرى، إذا كان «الإسلام الليبرالي» يرمي إلى «خصخصة» الإسلام، فإن ما بعد الإسلاموية لا تسعى لهذا. ذلك أنها تريد أن يكون الدين حاضرًا في المجال العام، وأن تعزز من التقوى داخل المجتمع، حتى مع دعمها للدولة المدنية غير الدينية. وأخيرًا، إذا كان «الإسلام الليبرالي» يدلل على إسلام يحترم الحقوق والحريات الفردية، فعلينا أن نفكر في العلاقة بين السياسة ما بعد الإسلاموية والليبرالية. وتبقى هذه العلاقة مساحة لم تختبر بعد؛ حيث لم يحدد المشروع ما بعد الإسلاموي بعد الكيفية التي تتوافق خلالها الحريات الشخصية مع الدين العام الذي تؤيده. وحتى الآن، شهدت إيران تحت حكم الإصلاحيين 1997ـ2004م، وتركيا تحت حكم العدالة والتنمية، وتونس تحت حكم حزب النهضة الإسلامي، أشكالًا من الحكم ما بعد الإسلاموي. وفي هذه الحالات لا يزال سجل التعامل مع قضية الحريات الفردية (حقوق الأقليات وحقوق المرأة وحرية الفكر والدين ونمط الحياة) قضية مركبة. شعر الإيرانيون أثناء حكم محمد خاتمي أنهم «أكثر حرية» إلى حد بعيد، ومع ذلك بقيت القيود على لباس المرأة واختيار نمط الحياة وحرية الفكر والدين (كما في حالة البهائيين)، لكنها كانت بداية للجدل حول كل هذه القضايا. وفي تركيا، نجح حزب العدالة والتنمية بشكل أكبر. غير أن التقارير حول الرقابة المتزايدة على الأخلاق العامة (مثل استهلاك الكحول في الشارع أو تقديم الأطعمة علنًا في رمضان) و«المنتجات الثقافية» وشبكة الإنترنت والمؤسسات العلمية تشير إلى أن هناك صراعًا بين مواقف الحزب الأخلاقية والقيم الليبرالية[1]. ومن المبكر جدًّا الحكم على حزب النهضة في تونس. غير أن الإشارات المبدئية تشير إلى أن قيادة الحزب لا زالت متأهبة تجاه حماية الحريات الفردية حتى الآن. مع ذلك، اعترف رئيس الحزب في كانون الثاني/ يناير 2012م أنه «لن يتم رسم خط فاصل بين حرية التعبير والحساسيات الدينية قريبًا»[2]. وفي الحالة المغربية، كما تكشف دراسة سامي زمني، هناك ارتباك في موقف حزب العدالة والتنمية الحاكم حول كيفية فك التعارض بين «الحريات» و«القيم

(1) Howard Eissenstat, «Turkey: A Repressive Model for the Middle East?», Human Rights Now (blog), December 19, 2011, **http://blog.amnestyusa.org/middle-east/turkey-a-repressive-model-for-the-middle-east**

(2) مقتبس من:
Anthony Shadid, «Tunisia Faces Balancing Act of Democracy and Religion», **New York Times**, January 30, 2012.

الإسلامية»، وبين مطالب المواطنين والهدف الساعي نحو إقامة سياسة أخلاقية. باختصار، يتم فك التشابك بين الأخلاق ما بعد الإسلاموية والقيم الليبرالية من خلال «ديموقراطية غير ليبرالية»، حيث قد تستمر الديموقراطية الانتخابية مع تقييد الحريات. بالطبع، فإن هذا التوتر ليس مرتبطًا فقط بالسياسة ما بعد الإسلاموية. فقد شهدت الديموقراطيات الغربية نفسها حالاتٍ من تقييد للحريات الفردية والمدنية (كالقيود على زواج المثليين والمساواة بين النوعين والحقوق المدنية). ومع ذلك، تستطيع الليبرالية الانتخابية- حال استمرارها- أن تفتح مساحة للنقاش حول الحريات المدنية، ومن الممكن أن تنجح في توسعتها.

أثار ربط الإسلاموية بالسلطوية والإقصاء، وما بعد الإسلاموية بالاستيعاب، بعض الانتقادات التي اتهمت صياغتي «ما بعد الإسلاموية» بالمعيارية[1]، وقد تمّ تقديم حجتين على هذا الانتقاد: الأولى هي أن مفهوم ما بعد الإسلاموية يركز على آراء «المسلمين التقدميين» ويهمل الرؤية الإسلامية المحافظة؛ والثانية هي أنه يتم التعامل مع الإسلاموية باعتبارها «مشكلة»، ومع ما بعد الإسلاموية على أنها «الحل». تبدو هذه التعقيبات معقولة، خاصةً بالإشارة إلى صياغتي المبكرة للمفهوم التي بنيت أساسًا- وليس حصريًّا- على تجربة الجمهورية الإسلامية الإيرانية، غير أنها أيضًا مبنية على سوء فهم للمفهوم. في حقيقة الأمر، فإن المعلومات الواسعة التي يقدمها هذا الكتاب قد تساعدنا على بناء مفهوم أكثر وضوحًا لما بعد الإسلاموية بما يعالج بعض المخاوف. وكبداية، تعاملتُ مع ما بعد الإسلاموية باعتبارها رؤية نقدية تتجاوز السياسات الإسلاموية المرتكزة على الواجب. ومن ثم، فلا يمكن اعتبار التقوى السلفية الفردية والفردية المحافظة التي انتشرت في السنوات الأخيرة تحولًا ما بعد إسلامويًّا، ذلك لأن مثل هذه التقوى الفردانية لا تمثل قطيعة «نقدية» أو موقفًا بديلًا لإصلاح تبعات السياسات الإسلاموية. بالأحرى، ينصب اهتمامها على بناء ذات أخلاقية على طريقة محافظة للغاية قد تتلاءم مع النظام الديني السلطوي. وفي الحقيقة، فإن مفهوم الأصولية الجديدة الذي قدمه أوليفييه روا يصف هذا النوع من الاتجاه الديني المغاير لما بعد الإسلاموية المرتكزة على الحقوق[2].

(1) على سبيل المثال، فصل عبد الوهاب الأفندي في هذا الكتاب، وكذلك:
Ben Soares and Filippo Osella, «Islam, Politics, Anthropology», in special issue, **Journal of the Royal Anthropological Society** 15, (May 2009): 9.

(2) لتوضيح هذا الاتجاه، انظر: Olivier Roy, **Globalized Islam.**

ومن ناحية أخرى، كانت الإمكانية التحررية لما بعد الإسلاموية؛ أي إمكانية جعل المسلمين ملتزمين بإيمانهم مع تبنيهم للمثل الديموقراطية الاستيعابية، هي ما أوحى إليَّ في التفكر مليًّا في هذا الاتجاه. لكن ما بعد الإسلاموية ليست مشروعًا دينيًّا استيعابيًّا متماسكًا. وعلى الرغم أنه من المبكر الحكم عليها، فإن هناك إشارات إلى أن النموذج الذي تطرحه به توتراته الداخلية، ولا سيما بين الأخلاق الدينية ما بعد الإسلاموية والقيم الليبرالية الاجتماعية ومعضلة حدود الحريات الفردية. مع ذلك، فيبدو أنها متوافقة جيدًا مع الليبرالية الاقتصادية والسوق الحرة.

على أية حال، يعمل مفهوما «الإسلاموية» و«ما بعد الإسلاموية» كما تمّ بناؤهما بهذه الطريقة أساسًا كوحدات تحليلية للإشارة إلى الاختلاف والتغير وجذور التغير. أما في الحياة الواقعية، فإن العديد من المسلمين يلتزمون انتقائيًّا وفي الوقت نفسه ببعض جوانب كلا الخطابين. إن بروز طليعة ما بعد الإسلاموية لا تعني بالضرورة نهاية تاريخية للإسلاموية؛ فيجب أن يتم النظر إليها باعتبارها بداية ناتجة عن قطيعة نقدية مع التجربة الإسلاموية لخطاب وسياسات مختلفة كيفيًّا. في الواقع، من الممكن أن نشهد عمليات متزامنة من الإسلاموية وما بعد الإسلاموية. وربما يحتم هذا إعادة التفكير في التضمينات التاريخية لـ«ما بعد» في المصطلح وأن نعزوها إلى معنى أكثر تحليلية، ذلك لأن المفهوم يحتاج أن يتضمن عمليات غير تطورية وتزامن وتركيبية واستعادة التجارب التاريخية. وكما ألمحتُ سابقًا، رغم أن ما بعد الإسلاموية تشهد حاليًّا صعودًا على المستوى الدولي، فإن هناك حركات ما بعد إسلاموية، مثل المهدية الجديدة في السودان في القرن التاسع عشر، قد ظهرت حتى قبل هيمنة الإسلاموية في الثمانينيات والتسعينيات. وتحدث بعض المراقبين على أن هذه الحركات مرتبطة بفكر الإمام محمد عبده الذي يشبه ما بعد الإسلاموية إلى حد ما. بالإضافة إلى هذا، فقليلة هي الحركات التي نبعت مباشرة من خبرة وجود دولة إسلامية، كالحركة الإيرانية؛ أما أغلبها قد ظهر كقطيعة نقدية من الخطاب والنشاط الإسلاموي السائد في المجتمع، والبعض الآخر لمعالجة آثار التيارات الإسلامية على الدين والسياسة. وعلى هذا، أستخدم «ما بعد» لا بدلالتها التاريخية ولكن بالأساس للإشارة إلى «النقد» من الداخل، وإلى «القطيعة النقدية». ومن هنا، قد تفهم ما بعد الإسلاموية باعتبارها قطيعة نقدية من السياسات الإسلاموية، فتصف تجاوز السياسات الإقصائية المرتكزة حول الواجب نحو رؤية استيعابية وأكثر ارتكازًا على الحقوق وداعمة

للدولة العلمانية/ المدنية التي تعمل من خلال مجتمع مؤمن. قد تأخذ ما بعد الإسلاموية شكل نقد الإسلاموية لذاتها، أو نقد للإسلاموية التي يتبناها الآخرون، وقد تأتي تاريخيًّا بعد الإسلاموية، أو قد تعمل متزامنةً إلى جوارها. وقد نجدها في الحاضر أو في الماضي.

ومع ذلك، وبغض النظر عن الدلالة التحليلية لـ«ما بعد» لا يمكننا التغاضي عن المكون التاريخي لتجربة ما بعد الإسلاموية، إذ إن هذا سيأخذنا إلى أرض الذاتية المنزلقة. ببساطة، لم تظهر ما بعد الإسلاموية من العدم، بل اعتمدت على خلفية تاريخية. فعلى الرغم من أن ما بعد إسلاموية المهدية الجديدة قد ظهرت قبل التيارات الحديثة للحركات الإسلامية (في الثمانينيات والتسعينيات) كما يوضح عبد الوهاب الأفندي، فقد نشأت بناء على تجربة الإسلاموية التي جسدتها الحركة المهدية في ثمانينيات القرن التاسع عشر، وأحدثت قطيعة نقدية معها. وفي الفترة ذاتها ظهر محمد عبده، ودشن حركته «الإصلاحية الإسلامية» التي لم تسع فقط للنضال ضد الاستعمار الغربي، ولكن أيضًا لبناء إسلام قادر على التكيف والتعامل مع تحديات الحداثة الغربية التي لم يقم أمامها العلماء التقليديون إلا بالقليل. واليوم في ظل عالم العولمة المختلف كليًّا عن ذاك العهد، ندخل عصر جديدًا في العالم الإسلامي حيث تفسح الإسلاموية، المصابة بأزمة الشرعية لتجاهلها وانتهاكها حقوق الشعوب للديموقراطية، المجال إلى نوع جديد من السياسة الدينية والتي تأخذ الديموقراطية على محمل الجد فيما تدعم الفئات المتدينة في المجتمع. ويبدو أن هذه السياسة تبشر بعالم إسلامي ما بعد إسلاموي تحمل فيه الحركات الشعبية سمات ما بعد أيديولوجية ومدنية وديموقراطية. وتمثل الحركة الخضراء في إيران والربيع العربي الحركات الشعبية في عصر ما بعد الإسلاموية.

الجزء الثاني

نقد من الداخل

الفصل الأول

صناعة ما بعد الإسلاموية في إيران

آصف بيات

تكمن المفارقة في تاريخ إيران المعاصرة أن الثورة الإسلامية عام 1979م، لم تنبع من رحم حركة إسلامية قوية، ولكن على الرغم من غيابها، أدى تصاعد حركة الأسلمة، التي قادتها الثورة في منتصف التسعينيات من أعلى، إلى ظهور حركات ما بعد إسلاموية هي الأبرز في العالم الإسلامي[1] في هذا الفصل، أتناول المنطق الكامن وراء مظاهر التغير الاجتماعي والسياسي في إيران منذ اندلاع الثورة، مركزًا على ظهور ما بعد الإسلاموية باعتبارها المحرك والمجسد لكل هذه التغيرات الذي بلغ ذروته مع الحركة الخضراء التي هزت الأسس الأخلاقية للنظام الإسلامي. بشرت ما بعد الإسلاموية التي حملها بالأساس الطلبة والنساء والشباب والمثقفون الدينيون، وكذلك موظفو الدولة وطبقة المهنيين، برؤية جديدة للمجتمع والسياسة التي تم التعبير عنها بمنظور جديد للمجال العام وثقافة الشباب والسياسات الطلابية والعلاقة بين الجنسين، والدولة والفكر الديني. وفي القلب من المشروع الما بعد الإسلاموي يكمن مزيج من المثل الجمهورية والأخلاق الدينية والديموقراطية؛ حيث يعتبر هذا المزيج رسالته السياسية. لقد كان المذهب الجمهوري ما بعد الإسلاموي بمثابة استجابة للاستياء الشعبي من نظام الثورة الذي أصبح عليه أن يدرك إخفاقاته وتناقضاته. إنها تمثل باتساع معارضة للنظام الديني الذي هضم العديد

(1) يعتمد هذا الفصل كليًّا على الفصلين الثالث والرابع من كتابي :
Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn (Stanford: Stanford University Press, 2007).

وكل الاستشهادات بالفارسية هي من ترجمتي.

من حقوق المواطنين الفردية، وأنكر المساواة بين النوعين والمشاركة الفعالة في الحياة العامة. وأصبح الإصلاح هو استراتيجية القوى الشعبية الصاعدة والحركات الاجتماعية لتحقيق أهداف ما بعد الإسلاموية الرامية إلى دمقرطة النظام السياسي والفكر الديني، وفصل الشؤون الدينية عن شؤون الدولة.

الأسلمة

في 11 شباط/ فبراير 1979م، أعلن راديو طهران انتصار الثورة في إيران بفرحة عارمة، مبشرًا بنهاية 2500 عام من الملكية. لقد كان يوم النصر ذروة أكثر من ثمانية عشر شهرًا من المظاهرات الجماهيرية والصدامات العنيفة والإضرابات الواسعة والعصيان العام والعديد من المناورات السياسية. غير أن جذور الثورة كانت أبعد من ذاك التاريخ، كانت جذورها ممتدة إلى التغيرات الهيكلية التي شهدتها إيران من ثلاثينيات القرن العشرين، حينما بدأت الدولة في الشروع في عملية التحديث. وتكثفت أسباب الثورة مع الانقلاب العسكري الذي هندسته المخابرات المركزية الأميركية CIA عام 1953م، وأطاح بحكومة رئيس الوزراء الوطني محمد مصدق وأعادت تنصيب نظام الشاه الأوتوقراطي حتى تم إسقاطه في ثورة 1979م. أشعلت هذه التغييرات الهيكلية العديد من الصراعات، كان أكبرها الصراع بين التطور الاجتماعي والاقتصادي والأوتوقراطية السياسية. وفي غمارها عجلت عدم كفاءة الدولة، والفساد وكذا الشعور بعدم العدالة بين قطاعات واسعة من المجتمع الإيراني من الصراع السياسي في البلاد.

جاءت فرصة الحراك الشعبي مع دعوة الرئيس الأميركي جيمي كارتر إلى سياسة حقوق الإنسان في أواخر السبعينيات؛ وأجبرت هذه السياسة الشاه على فتح المجال السياسي بدرجة محدودة من حرية التعبير. لقد تصاعد هذا التعبير حتى وصل ذروته وفي غضون أقل من عامَيْن أطاح بالملكية. ولكن، لماذا قاد رجال الدين على وجه التحديد الثورة؟ عبر 25 عامًا منذ انقلاب 1953م، تم تدمير وحل كل الأحزاب السياسية العلمانية وكل المنظمات الحكومية الفعالة. وتمثلت المعارضة الوحيدة المنظمة في حركة متمردة تحت الأرض هي منظمة فدائيو خلق «سازمان فدائيان خلق» الماركسية، والإسلاميون الجهاديون الذين انحصرت أنشطتهم في عمليات مسلحة معزولة. وظلت الحركة الطلابية أيضًا مقتصرة على السياسات الجامعية داخل البلاد، أو بالأنشطة التي يقوم بها الطلبة

الإيرانيون بالخارج. باختصار على الرغم من أن التنظيمات العلمانية كانت متبرمة للغاية، إلا أنها كانت بلا أيّ قيادة تنظيمية.

على الخلاف من هذا، كان للعلماء ميزة نسبية تمثلت في امتلاكهم قدرات مؤسسية فذة. اشتملت على بنيتهم التنظيمية الهيراركية وأكثر من عشرة آلاف مسجد (حسينيات)، وهي تجمعات دينية غير رسمية، والحوزات الدينية، وهي مدارس علمية دينية، وجمعيات خدمت كوسائل اتصالات هامة بين الثوار المتنافسين. وبعيدًا عن غياب البديل ذي المصداقية، ضمنت القدرات المؤسسية والعموميات الملحوظة والغموض في رسالة رجال الدين، قيادة العلماء للثورة. أما ما رسخ هذه القيادة، هو الانتهاء السريع لأحداث الثورة، فقد كان هناك القليل من الوقت لإجراء المناقشات أو الخلافات أو لتطور حركات اجتماعية وبدائل للقيادة. ومن ثم، تحولت الحركة الإسلامية الوليدة في السبعينيات سريعًا إلى دولة موازية. ومن هنا، انتشرت عملية الأسلمة بعد انتصار الثورة وتم فرضها من الأعلى من قبل الدولة الإسلامية الجديدة. وتجلت الأسلمة في إنشاء حكم رجال الدين والنظام التشريعي الإسلامي والممارسات والمؤسسات الثقافية والمزيد من الرقابة على المجال العام.

لقد ظهر النظام الإسلاموي على الفور في المجال العام الحضري. وفي بداية الثمانينيات أعلن النظام الثورة الثقافية لتغيير النظام التعليمي الوطني. وأغلق الجامعات لثلاث سنوات لإعادة تنظيمها طبقًا للقيم الدينية. وبهدف خلق الإنسان الإسلامي، ألغى النظام كل المراكز الشبابية التي أنشئت فيما قبل الثورة وحولتها إلى مقرات للحرس الثوري أو مراكز للشرطة. لقد أصبحت مقرات الأعمال والمصانع والمكاتب والبنوك والمستشفيات أماكن للتعليمات الأخلاقية، وتم فرض الفصل بين الجنسين، والصلوات اليومية الجماعية بالقانون ودفعت بها الجمعيات الإسلامية المحافظة التي تم إنشاؤها داخل المؤسسات العامة. وشاعت الشعارات والملصقات الثورية في كل الساحات العامة، وأخذت الهتافات والترتيلات الدينية المستمرة في تذكير المواطنين بالنظام الاجتماعي الجديد.

شهِد المجال العام الحضري وشوارعه تحولات جذرية. لقد أزيلت كل الشعارات والأسماء الغربية بالكامل، وتوقفت دور السينما والمسارح عن جذب المواطنين. وكان قد تم إغلاق البارات والحانات والملاهي أثناء الاضطرابات قبل ذلك بالفعل. وأحرقت منطقة

الأضواء الحمراء في جنوب طهران(*)، بما أجبر بائعات الهوى إلى العمل تحت الحجاب منتشرات في شوارع طهران. وطغى الإرث البصري للثورة، متمثلًا في الغرافيتي السياسي والجداريات الضخمة والملصقات واللافتات الثورية على كل الشوارع والضواحي الخلفية. وتلاشت سريعًا ثقافة جوانب الشوارع القديمة أو كما تعرف بالفارسية «سر كوچه»(**)، حيث كان يجتمع الشباب ويكونون صداقات ويغازلون الصبايا الصغيرات، حيث جرمها الثوريون باعتبارها تنشر الخيلاء والخمول بين الشباب. وبدورهم قامت مجموعات من الحرس الثوري، يرافقها الشباب الحراس المنتمون إلى «حزب الله» بحمل الهراوات والأسلحة وجابوا الشوارع لفرض النظام الأخلاقي الجديد، لقد كانت الزيادة الدرامية في أسماء الشوارع التي تبدأ باسم «شهيد» شاهدة على مساحة العنف الجديدة المتسعة. ولم يكن أي مشهد صارخ في المجال العام الجديد أكثر من الاختفاء المفاجئ للألوان البارقة؛ لقد هيمن الأسود والرمادي، الذي عكسته أحجبة النساء ولحى الرجال على المشهد الحضري البصري بما جسد جانبًا من سيطرة الإسلاميين على الجسد واللون والذوق العام.

عبّر الحجاب القسري على الإجراء الأقسى الذي اتخذ لإضفاء الهوية الدينية على النسوة الإيرانيات. لقد تم إلغاء العديد من القوانين الليبرالية التي عززت وضع المرأة تحت حكم الشاه، مثل قوانين حماية الأسرة . وتم تخفيض سن البلوغ الشرعي إلى 9 سنوات بالنسبة للفتيات و14 عامًا بالنسبة للفتيان. وتمَّ تهميش مراكز الرعايا اليومية وبرامج التخطيط الأسري، وجاز تعدد الزوجات والزواج المؤقت على شرعية جديدة. وأصبح للرجال الحق في حضانة الأطفال والطلاق المباشر. ومنع نظام الحصص في التعليم العديد من الفتيات من الالتحاق بعدد من الكليات وألزمتهم بأخرى.

وفي القلب من الإسلاموية الإيرانية، أُسست الجمهورية الإسلامية على فكرة «ولاية الفقيه»؛ وقد منح الدستور الذي كتب معظمه العلماء ورجال الدين، الولي الفقيه أو المرشد الأعلى سلطة حكم الأمة الإيرانية على قواعد الإسلام. وعلى الرغم من إقرار الدستور بسيادة الشعب، التي منحه الله إياها، قد تمت مأسستها في برلمان على النمط

(*) حي بائعات الهوى الذي عرف بـ«شهر نو/ المدينة الجديدة»، عملت به حوالي 1500 سيدة، وقامت الحكومة الإسلامية بهدمه وتسويته بالأرض ثم بنت عليه حديقة.

(**) نواصي الشوارع.

الغربي، فإن قرارات أعضاء البرلمان ممثلي الشعب خاضعة لموافقة «مجلس تشخيص مصلحة النظام»، وهو مجلس مكون من اثني عشر مستشارًا يعينهم الفقيه ورئيس مجلس الشورى الإسلامي. ومع أن الشريعة هي قانون البلاد، فقد استمر العمل بالعديد من قوانين ما قبل الثورة، ولم يتم تغيير إلا 18 مادة في القانون المدني، فيما تعرض قانون العقوبات إلى تغيرات جذرية. وتم استبدال قانون إسلامي بشكل ما بقانون العمل، وبقي القانون التجاري غير ممسوس. لقد أثبتت الإسلاموية توافقها مع الرأسمالية.

أيديولوجيًّا، مثلت الإسلاموية قراءة للإسلام باعتباره نظامًا سياسيًّا واقتصاديًّا وأخلاقيًّا واجتماعيًّا كاملًا يحمل حلولًا لكل أزمات الإنسان. وسيكون على المسلم الحق عبر الالتزام والصمود أن يكتشف هذه الحلول. إن عمل الإسلاميين على احتكار الحقيقة يعني أن هناك مجالًا ضيقًا لتعايش رؤى العالم المتناقضة. لقد ظهرت الإسلاموية كرؤية إقصائية، وأحادية الصوت، وغير متقبلة لفكرة التعددية، ممثلة أيديولوجية شمولية واستبدادية تؤكد على واجبات الشعب التي يتم فرضها عبر رقابة اجتماعية وأخلاقية وحشية. ومن التبسيط القول إن الإسلاموية قد استبطنتها الجماهير أو حتى المسلمون الحق كليًّا؛ لقد قاومت مجموعات كثيرة من الناس، وحتى من العلماء أنفسهم الإسلاموية السلطوية، خاصة فكرة آية الله الخميني عن ولاية الفقيه. وقاوم الكثير من النساء المسلمات الحجاب القسري، فيما عمدت المعارضة الليبرالية الدينية والعلمانية اليسارية إلى النضال ضد النظام بشراسة. غير أن هذه المعارضة المبكرة قمعت في مهدها. وساهمت الحرب مع العراق، حيث استخدمت الرموز الإسلامية على نطاق واسع في استكمال الرؤية الدينية العامة.

غير أنه مع انتهاء الحرب مع العراق 1988م، ووفاة آية الله الخميني 1989م، بدأت مرحلة جديدة. لقد أشّر برنامج إعادة الإعمار الذي أطلق أثناء حكم الرئيس هاشمي رافسنجاني على بداية ما أسميه «ما بعد الإسلاموية». باعتبارها حالةً ومشروعًا معًا، فإن ما بعد الإسلاموية تتسم بوجود سلسلة من الحركات الاجتماعية والفكرية الرائعة التي يقودها أجيال شابة والطلاب والنساء والمثقفون الدينيون، وبوجود نظرة جديدة إلى المجال العام الحضري التي ستشكل وجه إيران في غضون السنوات القادمة. تتجاوز ما بعد الإسلاموية بدمجها الإيمان بالحرية، والدين بالحقوق السياسة الإسلاموية. إنها تدعو إلى الاختيار الفردي، والتعددية والديموقراطية، وكذلك الأخلاق الدينية.

نحو مجتمع ما بعد إسلاموي

ظهرت أولى الإشارات المبكرة والأكثر وضوحًا للعيان على الاتجاه ما بعد الإسلاموي في الساحات الحضرية العامة، وقد بدأت في طهران عام 1992م وانتشرت إلى مدنٍ أخرى. في أواخر الثمانينيات، عكست طهران أزمة الحكومة العامة في عموم البلاد.؛ لقد نمت المدينة باتساع، وازدادت تلوثًا، وزاد حجم سكانها وانعدام النظام فيها وسوء إدارتها وأرهقتها سنوات الحرب. لقد جعل التنظيم المكاني الإسلاموي المتسم بالإقصائية، والذكورية والقسوة والفصل بين الرجال والنساء، المدينة غريبة على غالبية الشباب والنساء والطبقة الحديثة الوسطى. في عام 1989م، عين الرئيس البراغماتي هاشمي رافسنجاني غلام حسين كرباشي، وهو طالب سابق للاهوت، تحول إلى التخطيط الحضري، كي ينظم المدينة العاصمة. وفي غضون ثماني سنوات (1998–1990م)، امتلكت طهران شخصية جديدة كان لها الشبه القليل بصورة المدينة الإسلامية، لقد جعلها التنظيم الجمالي والمكاني الجديد، ورمزيتها وطرقها السريعة ولوحاتها التجارية الضخمة ومولات التسوق الكبيرة تضاهي مدريد أو لوس أنجلوس لا قم أو كربلاء.

تم استبدال الغرافيتي الثوري تدريجيًّا باللوحات التجارية، وتم إنشاء مجمع بهمن الثقافي في جنوب طهران لتقديم أنواع الفنون والموسيقى، بما في ذلك أنواع الموسيقى الغربية الكلاسيكية، والتكنولوجيا الحديثة؛ لقد كان انتشار المراكز التجارية عاملًا هامًّا في الثقافة الحضرية، فيما عملت على كسر الاحتكار للبازار التقليدي لتجارة التجزئة. وفيما استمر فرض غطاء الرأس والفصل بين الرجال والنساء بقوة الدولة، فقد كان التنظيم الجديد للمدينة الذي اشتمل على 600 حديقة عامة فرصة للجمع بين الرجال والنساء والأولاد والبنات في الأماكن العامة، وسهلت الأنشطة الترفيهية بما في ذلك تسلق الجبال والتزلج على الجليد في شمال طهران وركوب الدراجات في اختلاط مقيد بين الجنسين. أخذ سكان المدينة الذين كانوا يقضون أوقات فراغهم سابقًا في الانعزال في منازلهم أو في منازل أقاربهم وأصدقائهم، أو حضور التجمعات الدينية، يتجمعون في الساحات العامة. وفيما كان الفضاء الحضري في الثمانينيات يحتضن القرابات والعبادات محليًّا، أخذ المنطق المكاني الجديد في احتضان المدنية والمواطنة والممارسات العلمانية. لقد كان ساحة للاندماج النسبي، والحوارات والتفاعلات غير الدينية. بيد أن القيادة المحلية للمدينة لم ترد تغريب الشباب ولكن بالأحرى، أرادت حمايتهم من السلوكيات

غير المنضبطة والفاسدة، ساعيةً إلى حداثة بديلة ومختلطة، فعالة ولكنها متجاوبة مع الحساسيات الأخلاقية. لقد أغضب الأثر الذي صنع الفرد الحضري الإسلاميين، الذين انتقدوا التمدين على النمط الغربي؛ حيث رأوا فيه تدميرًا للقيمة والهوية الإسلامية. وعلى الرغم من أن الإسلاميين المحافظين قد انتقموا عام 1998م، بوضع عمدة طهران صاحب الشعبية الكبيرة وراء القضبان بتهمة الاختلاس، فقد استمر توسع الحيز ما بعد الإسلاموي، وانتشر في مدن أخرى غير طهران.

كان الشباب والنساء عنصرًا أساسيًّا في الثقافة الحضرية الجديدة، وفي واقع الحال، كان الفضاء الحضري ما بعد الإسلاموي نتاجًا ومنتجًا للشباب ما بعد الإسلاموي. وأكثر من أيّ فئة اجتماعية أخرى، تشكل الشباب باعتبارهم ناشطين في الحركات والسياسات الثقافية، وعبروا عن أنفسهم من داخل الفضاءات الحضرية العامة؛ حيث تلاقت السلطات الأخلاقية والسياسية، بما منح النظام الاجتماعي المهيمن دفعة للهوية الشبابية المتفردة، وتحديًا جمعيًّا. لقد امتزج النضال من أجل إثبات الشباب لوجوده بالنضال من أجل تحقيق المثل الديموقراطية، وهي عملية اختبر فيها الشباب كيف يكونون شبابًا ومسلمين في الوقت نفسه. ومن ثم، وفي حياتهم اليومية، عبّر الشباب عن أنواع من السلوكيات والثقافة الفرعية التي مثلت تحديًا سياسيًّا ومعنويًّا للمبادئ السياسية الإسلاموية. لقد انخرط الشباب في حفلات الموسيقى السرية، والعلاقات الجنسية الحرة والمواعدات الغرامية، وتناول المخدرات والموضة، والتراخي في ارتداء الحجاب والانحراف عن التعاليم الدينية الرسمية. غير أن هؤلاء الشباب لم يهجروا الإسلام تمامًا؛ لقد أظهر العديد منهم إيمانًا وشعورًا دينيًّا قويًّا، حتى إذا لم يمارسوا العبادات الدينية[1]. فكان للإسلام أثر قليل على حياتهم اليومية؛ والله موجود لكنه لم يمنعهم من شرب الخمور أو المواعدة. ورغم أن القليل منهم كان يذهب إلى المساجد، إلا أنهم كانوا متشربين لمحاضرات المثقفين الدينيين الذين بشروا بإسلام أكثر استيعابًا. لقد عمل الشباب على التأسيس لثقافة دينية فرعية تحتضن العلماني والمقدس، والإيمان والمرح، والسماوي والأرضي.

(1) Seyed Hossein Serajzadeh, «Non_attending Believers: Religiosity of Iranian Youth and iIts Implications forSecularization Theory» (a paper presented in at the World Congress of Sociology, Montreal, 1999); **Aftab**, 8 Ordibehesht 1380 (2001). A. Kazemipur and A. Rezaei, «Religious Life under Theocracy: The Case of Iran», **Journal for the Scientific Study of Religion** 42, no. 3 (September 2003): pp. 347_361.

ظلت قوى النظام منقسمة بعمق حول ما تقوم به حيال هذه السلوكيات المدمرة. دعا المتشددون من يجوبون الشوارع إلى محاربة الغزو الثقافي، والهمجية والمشاعر المعادية للإسلام[1]. لقد أخذوا في عقاب الناس الذين رأوهم يشجعون اللا-أخلاقية والانحراف وقلة الاحتشام، وقاموا بإغلاق عدد من المقاهي ومحلات الأزياء والمطاعم[2]. وفي تموز/ يوليو 2002م، على سبيل المثال، قامت ستون من الوحدات الخاصة فيها مئات من الرجال في زيّ أخضر يعتمرون بنادق آلية وقنابل يدوية بالتوجه نحو شوارع طهران ومطاردة السائقين الشباب الذين يستمعون إلى موسيقى صاخبة والنساء اللائي يضعن زينة أو يرتدين حجابًا متراخيًا، وكذلك مرتادي الحفلات وشاربي الكحول[3]. غير أن هذه الحملة لم تقم بتغيير هذه السلوكيات إلّا قليلًا. بل بالعكس من هذا، أحدثت غضبًا شعبيًّا وضع أسس القانون الجنائي في الجمهورية الإسلامية نصب هجومه، وأخذ عدد من رجال الدين ذوي التوجهات الإصلاحية في التساؤل حول جدوى تطبيقه في العصر الحديث.

في القلب من الشباب ما بعد الإسلاموي الإيراني، يقع طلبة إيران وهم يشملون مليونًا من طلبة الجامعات. منذ أواخر التسعينيات قطع النشاط الطلابي، بهوياته الثلاثية، الإسلامية، الجامعية، والأنثوية بتزايد، شوطًا طويلًا ليصبح العمود الفقري للحركة الطلابية. لقد تغيرت الأمور كثيرًا. بعد الثورة مباشرةً، اكتسبت الحركة الطلابية شخصيتها الأيديولوجية المتمثلة في الراديكالية السياسية والنهج الثوري والقومية والعالم-ثالثية[*] والتوجهات المعادية للإمبريالية. لكنها إسلاموية وذكورية بامتياز. لقد تحول الحرم الجامعي إلى مقار للمجموعات الراديكالية الإسلامية واليسارية. فانقسمت الحركة الطلابية بشدة بين الطلاب الإسلاميين المؤيدين للنظام الذين تجمعوا حول مكتب دعم ووحدة الجمعيات الإسلامية المعروف اختصارًا بـ«دفتر تحريم وحدت» DTV، والطلاب

(1) انظر:
Morteza Nabawi, **Resalat,** October 27, 2001, p. 2.

(2) انظر: Jean_Michel Cadiot, **AP Rreport**, August 20, 2001, in IranMania.com, August 20, 2001.

(3) Charles Recknaged and Azam Gorgin, «Iran: New 'Morality Police' Units Generate Controversy», in Radio Free Europe, Website, 200_7_July, 256, 2002**, www.rferl.org/content/article/1100367.htm**

(*) عبرت العالم-ثالثية Third-worldism عن اتجاه بين مثقفي ومناضلي العالم الثالث نحو التضامن بين دول العالم المستقلة حديثًا وحركاتها التحررية، بعد تصفية الاستعمار الأوروبي في مواجهة الهيمنة الإمبريالية الجديدة. ومن أبرز ممثلي هذا التيار في إيران الدكتور علي شريعتي.

العلمانيين واليساريين أي معارضي النظام، وغير الملتزمين. لقد سيطر المكتب الإسلامي على الجامعات مع إعادة فتحها عام 1983م، وعمل مع الباسديارن والباسيج كوكلاء النظام في الحرم الجامعي، حيث شاركوا في تعبئة المجهود الحربي، وإطلاق حملات البناء في الريف، والرقابة لإجبار غير الملتزمين على التخفي أو إيداعهم في السجون أو اللامبالاة والإحباط[1].

في الفترة ما بين بداية الثمانينيات حتى منتصف التسعينيات، عملت المنظمة الطلابية الرسمية، المكتب الإسلامي، كامتداد للدولة وتحالف مع الفصائل الإسلامية اليسارية ومع قادة الطلبة الذين تصرفوا كموظفين رسميين. بالنسبة للإسلاميين، فإن النشاط الطلابي كان التزامًا واجبًا ولم يكن حقًّا وكان المقصود به تدعيم شرعية الدولة[2]. دفع النهج الإقصائي الأيديولوجي للمكتب الإسلامي وكذلك خطابه الإسلامي وموقفه الشعبوي ونزعته الأبوية إلى تعميق الشعور بالاغتراب لدى الغالبية الواسعة من بقية الطلاب الذين لم يزد عددهم فقط، ولكن حجم النساء بينهم وكذلك أصولهم الإقليمية[3]. وخلافًا لطلبة السبعينيات الذين أطالوا سنواتهم الدراسية كي يستمتعوا بحياة الجامعة، لم يكن لطلبة التسعينيات أيّ اهتمام بالدراسة الجامعية إلا ما تمنحه من درجات. ومقارنة بسنوات السبعينيات، كان الشعور بالقمع داخل الجامعة في منتصف التسعينيات صادمًا. لقد ولت مركزية الجامعة وهيبتها وحيويتها وحصريتها في حياة الطلبة حيث لم تعد مكانًا ملائمًا لتكوين الصداقات والمرح والحرية وممارسة الحياة السياسية والثقافية والرياضية. ودفع النظام الاجتماعي الشمولي بالطلبة إلى قضاء أوقاتهم خارج الجامعة.

لذا، لم يرتكز النشاط الطلابي على القضايا السياسية الاعتيادية والجدالات الأيديولوجية كما في السبعينيات وبعد الثورة مباشرة، بل أخذ في التركيز على القضايا الاقتصادية والاجتماعية المؤثرة على حياة الطلبة أنفسهم. لقد كان الطلبة قوة اجتماعية

(1) انظر :

Ali Akbar Mahdi, «The Student Movement in the Islamic Republic of Iran», **Journal of Iranian Research and Analysis** 15, no. 2 (November 1999): p. 10.

Statement by Mohammad Jawad Larijani, in **Resalat**, 9_10_1373 (December 30 October 9, (2) 1994).

Farzad Taheripour and Masoud Anjam_Sho'a, «Gostaresh_e Amoozesh_e Aali va Touse''e_ (3) ye Jam''iyyat_e Daaneshjoui» [The Eexpansion of Hhigher Eeducation and the Ggrowth of Sstudent Bbody], **Barnaameh va Touse'e** 2, no. 5 (Spring 1372/ [1993]).

كامنة، خاصة هؤلاء الذين تحطمت رغبتهم في حياة مادية أفضل بسبب الاقتصاد المتباطئ النمو والهيمنة القوية لرجال الدين على المؤسسات السياسية والحياة اليومية. كانوا مستعدين للحراك السياسي، ولكن أيّ توجهات أيديولوجية سيتبناها هؤلاء الشباب فيما اختبروا بالفعل الإسلاموية. لقد أصبح الجيل الجديد من الشباب الذي كان أبعد من أن يكون معاديًا للغرب أيديولوجيًّا أو على الأقل إسلامويًّا، براغماتيًّا، ولا أيديولوجيًّا وغير مرحب بالعنف وغير واثق من مؤسسات الدولة. لقد امتدح هذا الجيل الغرب لانفتاحه وتقدمه ورفاهيته، واستوعبوا منتجاته الثقافية المتاحة مثل الموضة والموسيقى والسينما والمواعدات الغرامية. وتطلع لأن يصبح جزءًا منه كما أصبح آخرون. أي إن طلبة التسعينيات هجروا التوجهات الراديكالية الأيديولوجية الماركسية والإسلاموية على السواء؛ وفيما طالب الجيل القديم بالعدالة الاجتماعية، تاق الجيل الشاب إلى الحرية الفردية[1].

أجبر الطلبة الجدد، بلامبالتهم السياسية وعدم التزامهم، المكتب الإسلامي، المنظمة الطلابية الرسمية على الدعوة إلى مراجعة رؤيتها. شرع الطلبة الإسلاميون الذين كانوا قد قبلوا بالخميني ذي الشخصية الكاريزمية باعتباره الولي الفقيه الذي يعلو فوق القانون، في القول بأن القانون يسمو فوق الفقيه وفي تأييد النظام الديموقراطي المنفتح[2]. وعلاوة على هذا، دفعت الهزيمة العسكرية في الحرب وسقوط المثال الطوباوي للنظام الذي سعى نحو إقامة حكومة إسلامية عالمية[3]، بالطلبة الملتزمين أيديولوجيًّا نحو البراغماتية والرشادة السياسية. لقد أقلع كثيرون منهم عن العمل السياسي، لكن آخرين كثيرين أيضًا التحقوا باليسار الإسلامي، فيما ظل آخرون ومعظمهم قادة طلابيون في الثمانينيات باستكمال دراستهم الأكاديمية ليصبحوا فيما بعد ما عرف بالمثقفين الدينيين، وهم نقاد أقوياء للنظام الإسلامي.

---

(1) للاطلاع على تحليل بارع، انظر:
Majid Mohammadi, Daramadi bar Raftaar_Shenasi_ye Siyasi (**Tehran: Intisharat-e Kavir**, 1998), ibid

(2) Jawad Rahimpour, «Maziyyat_e Jonbesh_e Daneshjooi: Pratic ya Estrategic», **Iran-e Farda**, no. 49, (Aban__Azar 1377 [(1998]).

(3) According to student leader Heshmat Tabarzadi, see his interview in **Hoviyat-e Khish**, May 1, 1999, p. 8.

بقدوم عام 1997م، لم يحرك المكتب الإسلامي أعضاء باسم الأسلمة، أو معاداة الإمبريالية أو التفاوت بين الطبقات، ولكن تحت شعارات تتحدث عن مركزية الحرية والمشاركة السياسية وكرامة الطالب والأستاذ[1]. وعلى الرغم من ظهور روح جديدة بين كل من الطلبة وقادة المكتب الإسلامي، فقد ظل الحراك الطلابي مشتتًا وعلى نطاق محلي ضيق، حتى انتخابات 1997م الرئاسية، والتي دفعت بالطلاب مرة أخرى إلى السياسة الوطنية على نحو مثير. لقد كان لمشاركتهم علاقة بكونهم شبابًا وطلابًا تعرضوا للكبت لفترة طويلة، ثم انطلقوا، أكثر من كونها متعلقة بالسعي المنظم نحو تحقيق هدف سياسي. لقد أوجد انتصار محمد خاتمي الانتخابي وحكومته الإصلاحية هياكل جديدة، ولدت من خلالها حركة طلابية جديدة لها هوية ما بعد إسلاموية ورؤية إصلاحية وتوجهات تعددية. وبتركيزها على الديموقراطية، تطورت الحركة كشبكة تنظيمية واضحة؛ ففي أيار/ مايو 2000م، نشرت أول جريدة طلابية وطنية وهي «آزار». وبقدوم صيف عام 2001م، وصل عدد الجرائد الطلابية إلى سبع مئة جريدة. وفي العام نفسه، تمّ إنشاء 1437 منظمة ثقافية وعلمية وفنية داخل الجامعات، لقد كانت هذه هي قواعد الحركة[2].

دعم حضور الطالبات في الحركة توجهاتها الديموقراطية. شكلت الطالبات نصف حجم الطلبة، وارتبطن بالحركة الطلابية وقضاياها كونهن يعانين أكثر من زملائهن الطلبة حيث تعرضن لانعدام المساواة التي تسببت لهن في قيود اجتماعية ورقابة أخلاقية متزايدة. مع ذلك، ظلت الحركة الطلابية ذكورية في مواقفها وسياساتها بشكل كبير. لذا، كانت النساء في حاجة ماسة للتعبير عن مطالبهن واهتماماتهن بطريقتهن الخاصة داخل الحلقات النسوية. لقد أوضحت الرؤية ما بعد الإسلاموية توجهات النسوة الإيرانيات في التسعينيات.

نساء ما بعد إسلامويات

ربما لم تشعر أي فئة اجتماعية في إيران بوطأة الثورة الإسلامية مثل نساء الطبقة الوسطى. عقب شهور فقط من عمر النظام الإسلامي، أثارت سياسات معادية للمرأة النساءَ اللائي

(1) See Daftar_e Tahkim va Vahdat_e Anjoman_haaye Eslami, **«The Manifesto of the DTV»,** on 16 Azar 1376 (1997).

(2) **Nourooz, 11 Tir 1380 (2001)**, p. 10.

انتهين لتوِّهن من التظاهر لإسقاط الشاه. فقد أبطل النظام الجديد قانون حماية الأسرة لعام 1968م، وبين عشية وضحاها، فقدت المرأة حقها في أن تصبح قاضية، أو أن تطلق نفسها وحقها في حضانة أطفالها وأن تسافر إلى الخارج إلا بإذن من وليها الرجل، وسمح بتعدد الزوجات مرة أخرى، وأجبرت كل النساء، بغض النظر عن دينهن، على ارتداء الحجاب في العلن[1]. في السنوات الأولى، أجبرت السيطرة الاجتماعية والحصص التمييزية ضد النساء في التعليم والتوظيف العديد منهن إلى المكوث في البيوت، والسعي نحو التقاعد المبكر أو ممارسة أعمال غير رسمية أو الانشغال بشؤون الأسرة[2]. كما سعى العديد من النساء إلى الحياة في المنفى، فيما بقيت كثيرات في الوطن وقاومن.

جاءت ردة الفعل الأولية تجاه هذه السياسات الجذريات من النسوة العلمانيات. لقد أنشأن عددًا من المنظمات التي ارتبطت مع تفرقها بالتوجهات اليسارية. غير أن النظام سرعان ما أغلق هذه المنظمات فور نشوب الحرب مع العراق عام 1980م. ثم ظهر العديد من الناشطات النسويات الإسلاميات مثل زهرا رهنورد المتأثرة بكتابات علي شريعتي ومرتضى مطهري(*)، اللائي سعين لتكوين نموذج أصيل للمرأة المسلمة «الگوي زن مسلمان»[3] على نمط صورة ابنة النبي السيدة فاطمة وحفيدته السيدة زينب اللتين كانتا ربات للبيوت وشخصيات عامة في الوقت نفسه[4]. وبدلًا من الحديث عن المساواة، تحدثت أولئك الناشطات عن الطبيعة التكاملية للرجل والمرأة، وبرّر بعضهن تعدد الزوجات بالقول بأنه يحمي الأرامل والأيتام. ورفضت معظمهن الاعتراف بالناشطات النسويات الغربيات، فضلًا عن محاولة التواصل معهن، حيث رأين أن هؤلاء

(1) See Parvin Paydar, **Women and Political Process in Iran** (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

(2) See Zahara Karimi, «Sahm-e Zanan dar Bazaar-e Kaar-e Iran», **Ettelaat_e Esiyassii_Eqtisadi**, nos. 179_180, (Mordad__Shahrivar 1381 [(2002]): pp. 208_219.

(*) كان الدكتور علي شريعتي (1933–1977م) أهم منظري الثورة الإيرانية ضد شاه إيران، رغم أن اغتياله قد حدث قبل اندلاعها، وقد عمل على تثوير التراث الإسلامي وربطه بالحركة النضالية اليسارية، وعلى الرغم من ثراء أفكاره وعميق أثرها على الإيرانيين قبل وبعد وفاته، حيث أسس أهم مراكز التغيير والتثقيف الشعبي والعلمي المعروفة بحسينية إرشاد، عمد الملالي بعد هيمنتهم على الحكم إلى إغفال أثره وتراثه في دعايتهم الرسمية. أما مرتضى مطهري (1920–1979م) رغم أنه قد ألقى محاضرات منتظمة في حسينية إرشاد مع شريعتي، فقد اتخذ تنظيره خطًّا مغايرًا حيث جابه الأفكار الغربية المادية التي ترفع شعار الإسلام وإن أكد على التراث النضالي للإسلام، وأصبح بعد وصول الملالي للحكم المنظر الرسمي للثورة، وما لبث أن اغتيل هو الآخر في أيار/ مايو 1979م.

(3) Azar Tabari and Nahid Yeganeh, eds., **Under the Shadow of Islam**,[London: Zed Books] p. 17.

(4) **Payam Hajar**, no. 1, (19 Shahrivar 19, 1359 [(1980]): p. 2.

الناشطات يعملن على تأليب النساء على الرجال ويثرن الشكوك حول أسس وسلامة شريعة الإسلام[1]. وبدلًا من هذا، فهن يؤكدن على الأسرة باعتبارها مركز المجتمع وعلى المرأة باعتبارها مركز الأسرة[2]، ومن ثم كانت مراكز رعاية الأطفال النهارية مضرة بهن[3]، غير أن إغلاقها أوقف كثيرًا من النساء عن العمل. قبلت الناشطات الإسلاميات التقاليد الإسلامية (القرآن والحديث، والشريعة والاجتهاد) كدليل كافٍ لتأكيد كرامة المرأة ورفاهيتها[4].

في بداية سنوات الحرب مع العراق، كان النقاش حول وضع المرأة ممنوعًا، واستمرت السلطات في تقديم المرأة باعتبارها أمًّا وزوجةً مهمتها الأساسية هي إنتاج رجال لمجهود الحرب لتحقيق مجد الإسلام والأمة. وفي نهاية الثمانينيات، بدأت تظهر المعارضة في شكل سياسات التذمر. أخذت النساء في الشكوى في كل محافل الحياة اليومية، في سيارات الأجرة والحافلات وطوابير الخبز والمحلات والمكاتب الحكومية من القمع واقتصاد الحرب والحرب نفسها. وبهذا، شكلن محاكمة للرأي العام غير القابل للقمع والذي لم يعد من الممكن تجاهله. لقد وضعتهن التعبئة من أجل المجهود الحربي بالفعل في مكانة نموذج المرأة المسلمة بما جعلهن يشعرهن بقوتهن. وبعيدًا عن أوهام الرجال حول النساء، أصبح حضورهن حقيقة. وفي غضون عشرين عامًا، أدى اهتمام النساء غير المسبوق بالتعليم إلى أكثر مما هو مضاعفة لمعدلات معرفة القراءة والكتابة؛ حيث وصل هذا المعدل إلى 74% عام 1997م. وبحلول عام 1998م، كان معدل التحاق البنات بالجامعات أكبر من الفتيان. وبالنسبة للشابات، لم تكن الجامعات مجرد مكان للتعلم، فقد كانت مكانًا لتكوين الصداقات واكتساب المكانة الاجتماعية وفرص أفضل في مجال العمل وكذا الالتقاء بشريك الحياة.

فيما لم تترك الحاجة المالية الماسة لكثير من النساء فرصة إلّا البحث عن وظيفة في الاقتصاد الفوري، فإن معظم سيدات الطبقة الوسطى والميسورات اخترن العمل خارج

(1) **Zanan,** no. 42, (Farvardin_Ordibehesht 1377 [(1998]): p. 3.

(2) مقتبس من: **Zanan**, no. 26 p. 3.

(3) Maryam Behroozi, cited in **Ettelaat, 3 Esfand** 1361 (1982),: p. 6.

(4) Shahin Tabatabaii, «**Understanding Islam in Its Totality Is the Only Way to Understand Women's Role**», in Tabari and Yeganeh, eds., Under the Shadow of Islam, ed. Azar Tabari and Nahid Yeganeh.London: Zed Books, 1982,ibid., p. 174.

منازلهن كي يكنّ حاضرات في المجال العام. وفي منتصف التسعينيات، احتلت النساء نصف المناصب في القطاع الحكومي، وأكثر من 40% في قطاع التعليم. أما النساء المحترفات، ولا سيما الفنانات والكاتبات، فقد عاودن الظهور تاركات منفاهن المنزلي. فانخرطت العشرات من صانعات الأفلام في مجالهن التنافسي، وفازت نساء بجوائز أكثر من الرجال في مهرجان الفيلم الإيراني عام 1995م[1]. وفي الحقيقة، جعلت الظروف الاقتصادية للأسرة المرأة أكثر حضورًا من أي وقتٍ مضى. لقد أجبرت الصعوبات الاقتصادية المستمرة في الثمانينيات الرجال على ممارسة مهنٍ متعددة وقضاء ساعات أطول بعيدًا عن منازلهم، لذا لم يكونوا أبدًا بالمنزل. وبالتالي، انتقلت كل الأعمال المنزلية والخارجية حصرًا إلى النساء[2]. بالإضافة إلى هذا، في ظل هذا النظام الأخلاقي، شعر الرجال التقليديون بسهولة السماح لِبناتهم وزوجاتهم بارتياد المدارس أو الظهور في الفاعليات العامة. لقد رفعت خطب وصلوات الجمعة من الحضور العام لنساء الأسر التقليدية الذين كان عليهن البقاء في قيود مساكنهن القاسية. هذا الحضور العام منح النساء ثقة بالنفس، ومهارات اجتماعية جديدة، ومعرفة بالمدينة، وشجع الكثيرات منهن على العودة إلى مدارسهن أو التطوع في المنظمات الحكومية أو الجمعيات الخيرية.

لم تعنِ نضالات النساء اليومية ومقاومتهن للحكومة الإسلامية، خاصة فرضها للحجاب، رفضهن للتدين. لقد أظهر الكثير منهن التزامًا دينيًّا[3]. غير أنهن أصررن على الاختيار الفردي والاستحقاق الذاتي بما مثل تحديًا لدعاوى الجمهورية الإسلامية المساواتية وأسس الإسلام التقليدي. أرادت النساء ممارسة الرياضة، والالتحاق بوظائف مرغوبة، والدراسة والاستماع إلى الموسيقى وعزفها، والزواج ممن يردن وأن يكون لهن الحق في اختيار الحجاب، ورفض اللامساواة البائسة بين الجنسين. لم تردع صعوبة التعرق تحت رداء طويل وحجاب العديد من النساء من ممارسة الركض أو ركوب الدراجات أو الرماية أو سباقات السرعة، أو لعب التنس أو كرة السلة أو تسلق قمة إيفرست. ولم يمنعهن

(1) **Zanan**, no. 27p. 42.

(2) ملاحظات مسرات أمير إبراهيمي، في مقابلة في:
«Tehran: Fragmented and Feminized», Bad_Jens, 6th edition., (December 2002), **www.badjens.com/sixthedition/i2.htmonline**

(3) Abbas Abdi and Mohsen Goudarzi, **Tahavvolat-e Farhangui dar Iran** ([Cultural Ddevelopments in Iran)] (Tehran:, Entesharat_e Ravesh, 1999), p. 148.

أيضًا من المشاركة في المسابقات الوطنية والدولية[1]. قد تبدو هذه التطلعات والمطالب دنيوية، غير أنها اعتبرت إعادة تحديد لوضعية المرأة في الجمهورية الإسلامية، إذ إن كل خطوة للأمام كان من شأنها أن تشجع مطالب أكبر لإزالة القيود أكثر عن النساء. ولكن، كيف يمكن حل هذه المعضلة الكبرى؟ هنا ظهرت النسوية ما بعد الإسلاموية لتضطلع بهذا التحدي.

كقطيعة مع الناشطات الإسلاميات، مثلت النسوية ما بعد الإسلاموية خليطًا من الإيمان والاختيار، والتدين والحقوق. لقد وضعت استراتيجية للتغيير من خلال الحوار والتعليم والتعبئة في إطار خطابي يدمج لغة الدين بالعلمانية. عظمت النسويات ما بعد الإسلامويات من استقلال واختيار المرأة مؤكداتٍ على المساواة بين الجنسين في كل المجالات. وبالنسبة إليهن، فإن النسوية، بغض النظر عن أصلها سواء كان دينيًّا، أم علمانيًّا أم غربيًّا، تتعامل مع تبعية المرأة بشكل عام. وكنسويات، فقد استخدمن خطابًا إسلاميًّا للدفع بالمساواة بين الجنسين في إطار قيود الجمهورية الإسلامية. غير أنهن أفدن أيضًا من النسوية العلمانية[2]. مثلت مجلات نسائية مثل «فارزانه» و«زان» و«زانان» هذا الاتجاه من خلال نشر المقالات التي تتناول على سبيل المثال سبل تحسين الحياة الجنسية والطبخ، وآداب النساء في إطار نسوي نقدي لتفكيك الأدب الفارسي الأبوي والنقاشات الدينية الشرعية. ساهم في هذه المقالات كتاب مسلمون وغربيون مثل فيرجينا وولف وجيلمان ودوبوفوار وفالودي[3] [(*)].

Zanan, no. 30[AQ: PROVIDE YEAR.1996]; see also **Zanan**, no. 9, (Bahman 1371 (1) [(1991]).

(2) لاقت الناشطات ما بعد الإسلامويات تشجيعًا من قبل المنهج التعاوني لبعض النسويات العلمانيات. وللاطلاع على نقاش ومحاولات لبناء تحالف من النسويات ما بعد الإسلامويات والعلمانيات، انظر:
Nayareh Nayereh Tohidi, **Feminism, Islamgarayi va Demokrasy** (Los Angeles: Ketabsara, 1996); also Nayereh Tohidi, her «**Islamic Feminism: Women Negotiating Modernity and Patriarchy in Iran**», in The Blackwell Companion of to Contemporary Islamic Thought, ed. Ibrahim Abu_Rabi (Oxford: Blackwell, 2006) pp. 624_643.

(3) Afsaneh Najababdi, «**Feminism in an Islamic Republic: Years of Hardship, Years of Growth**», in Islam, Gender and Social Change, ed. Yvonne Haddad and John Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1998), pp. 59_84.

(*) – فيرجينا وولف (1882–1941) Virginia Wolf: كاتبة وروائية إنكليزية شهيرة.
– شارلوت جيلمان (1860–1935) Charlotte Perkins Gilman: كاتبة وعالمة اجتماع نسوية أميركية اشتهرت بأفكارها الطوباوية التي ألهمت الحركة النسوية في القرن العشرين.
– سيمون دوبوفوار (1908–1986) Simone de Beauvoir: الكاتبة والفيلسوفة الفرنسية الوجودية الشهيرة صاحبة =

كان التحدي الأكبر في مواجهة النسويات ما بعد الإسلامويات هو إيضاح أن المطالبة بحقوق المرأة ليست بالضرورة أمرًا غريبًا على الثقافة الإيرانية أو الإسلام. ولأجل هذه الغاية، فقد شرعن في تقديم تأويلات مرتكزة على المرأة للنصوص المقدسة، وهو الأمر الذي قامت به من قبلهن نسويات أوروبيات مثل هيلديجارد أوف بينجن (1098–1179م) Hildegard of Bingen، وكريستين دي بيزان (1365–1430م) Christine de Pizan وآنا ماريا فان شورمان (1607–1678م)Anna Maria van Schurman اللائي قمن بتفكيك الرؤى الإنجيلية حول خطيئة ودونية حواء/ المرأة[1]. ومن خلال هذا اللاهوت النسوي، تساءلت المفسرات حول التشريعات المعادية للمرأة والقراءة الحرفية للآيات القرآنية، لقد أكدن في مقابل هذا، على الروح العامة للإسلام التي رأين أنها في صالح المرأة. تجاوزت المفسرات النسويات اللائي تأثر منهجهن بالهيرمونيطيقا[*] والفلسفة والتاريخانية، المعاني الحرفية للآيات المقدسة لصالح استدلالات تماسية. على سبيل المثال، كي تدحض النسويات فكرة سموّ الرجال الطبيعي على النساء الذي استنتجته القراءة التقليدية من الآيات القرآنية، مثل الآية 34 من سورة النساء ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾، نقل كتاب مجلة زنان قاعدة التراتبية من الجنس إلى التقوى حيث قدمن آية خالية من التحيز النوعي ﴿إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡ﴾[2]. ومن هنا فإن حضانة الأطفال

= كتاب «الجنس الثاني».

– سوزان فالودي (1959_) Suzan Faludi: صحافية وكاتبة نسوية أميركية.

(1) Gerda Lerner, **The Creation of Feminist Consciousness** (Oxford: Oxford University Press, (1993), pp. 138_166; Jane Bayes and Nayereh Tohidi, eds., **Globalization, Gender and Religion: The Politics of Women's Rights in Catholic and Muslim Contexts** (London: Palgrave Macmillan, (2001), chap 2.

(*) الهيرمونيطيقا Hermeneutics: التفسيرية والتأويلية، هي منهج قديم في تفسير وتأويل النصوص المقدسة وكتب الحكمة القديمة. حيث تحمل الكلمات على غير معانيها البسيطة البادية للقارئ، وبالتالي تقف هذه المدرسة في مواجهة المنهج الذي يتعامل مع النصوص المقدسة باعتبار أن ألفاظها مطلقة ونهائية وليست بحاجة إلى تأويل وتفسير، أي المنهج الذي يؤكد على حرفية النص المقدس. وترتبط الهيرمونيطيقا بالتأكيد على تاريخية النص وعلى تعدد دلالاته وتنوع معانيه بحسب الظروف الزمانية والمكانية التي يعمل فيها. وتعود الهيرمونيطيقا بجذورها إلى الفلسفة الإغريقية، وازدهرت مع انتشار الحركات الصوفية (الكابالا) في أوساط يهود أوروبا ثم ارتبطت بنقد الكتاب المقدس في عصور الإصلاح والتنوير، وانتقلت إلى الفلسفة الأوروبية الحديثة على يد دلتاي وشلايرماخر ثم مارتن هايدغر. أما الحضارة الإسلامية فقد شهدت تيارات كلامية تدعو إلى تأويل القرآن وعدم أخذه بحرفيته، وتمثل هذا التيار في حركة الاعتزال والذي انتقل تأثيره إلى حركات التشيع الباطني والإسماعيلي في القرن الرابع الهجري، وارتبط بالفكر الشيعي الجعفري في العهد الصفوي، فيما انحسر الاعتزال كليًّا عن العالم الإسلامي السني مع تسيّد المدارس الأشعرية والحنبلية التي روجت لحرفية النص الديني. وسنشير في ترجمتنا للهيرمونيطيقا في بقية النص بمصطلح التأويلية.

(2) سورة الحجرات، الآية: الآية 13.

ليست حقًّا تلقائيًّا للرجل، كما تأمر بذلك الشريعة، ولكنه مرتبط بالقدرة على تحقيق المعيشة الكريمة للأطفال، وهو ما يشدد عليه الإسلام[1]، وبالتالي لم يعط القرآن الحق للرجال وحدهم في الطلاق أو أنه حرم النساء منه[2]. من ناحية أخرى، قدمت حيادية النوع في الأدب الفارسي حجة جدلية أخرى للنساء الساعيات نحو الحقوق المتساوية[3]. كان الجديد في النقاشات الدينية الحساسة للنوع، وبعيدًا عن رجال الدين المتنورين[4]، أن النساء هن من أثرنها وأنهن فعلن هذا على صفحات الجرائد الشعبية اليومية.

أثار النشاط النسوي انتباه المؤسسة الدينية، والرجال العاديين والنساء المحافظات. وحذر بعض آيات الله الناشطات: «لا تشككوا في أصول الإسلام ولكن تشككوا في أفكاركم»، «من أنتم لتعبروا عن آرائكم ... أمام الله ورسوله»[5]. وأدانوا هؤلاء النساء «اللائي يتشككن في المؤسسات الدينية والحجاب والشريعة». ودخلت الناشطات الإسلاميات في مجلس الشورى الإسلامي على خط المواجهة. مثلت هذه الانتقادات مبررات لمخططات المحافظين والإعلام للتحرش بالحجاب السيئ، والنساء المتواجدات بالشارع وممارستهن للترفيه والرياضة، لقد هاجموا عودة «الانحلال والموضة والذوق الفردي»[6]. تعرضت مجلة «زنان» للمحاكمة وحظرت في النهاية. أما محسن سعيد زاده، رجل الدين الذي اشتهر بمقالاته النسوية التي أفزعت العلماء المحافظين، قد تعرض للسجن في حزيران/ يونيو 1998م.

وعلى الرغم من كل هذه الضغوط، حققت هذه النضالات نجاحات معتبرة، حيث مكنت النساء من خلال التعليم والتوظيف وقانون الأسرة، ورفعت من تقدير النساء لذواتهن. لقد عادت الفرص المتساوية مع الرجال في التعليم مرة أخرى بعد الحصص

(1) تمّ التأكيد على الانتباه إلى الأطفال في آيات مثل ﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ﴾ (الكهف: 46) كما تجسد أقوال منسوبة إلى النبي مثل: «الأطفال هم فراشات الجنة». و«لا إثم أكبر من إهمال الأطفال»، أهمية رعاية الأطفال. انظر: **Zanan,** no. 38, (Aban 1376 [1997]): pp. 2_5.

(2) **Zanan**، no. 23، (Farvardin__Ordibehesht 1374 [1995]): pp. 46_57.

(3) انظر على سبيل المثال:
Mehranguiz Kar, «Mosharekat_e Siyassi_e Zanan: Vaqeiyyat ya Khial», **Zanan**, no. 47 (1998 pp. 12_13).

(4) رجال دين مثل آية الله بوجنوردي في حوزة قم، انظر: **Farzaneh**, no. 8.

(5) **Jomhuri-ye Eslami**, 12 Mehr 1376 (1997).

(6) **Sobh Weekly**, no. 32, (Aban 1375 [(1995]),; and **Sobh Weekly**, 28 Farvardin 1375 (1996).

المقيدة التي كانت في صالح الرجال. تم الحد من تعدد الزوجات جديًّا وقيد حق الرجال المطلق في الطلاق، أما زواج المتعة المسموح به دينيًّا فقد تم تشويهه. لقد صدرت قوانين جديدة تسمح بتسهيلات للمرأة العاملة وتلزم الدولة على توفير أماكن لممارسة المرأة للرياضة[1]. علاوة على هذا تم إطلاق مشروع لمنع إساءة معاملة الزوجات[2]. أما حضانة الأطفال فقد تعرضت لنقاش مكثف، فيما أدى النضال من أجل تعيين المرأة كقاضية إلى السماح بتعيين نساء كمستشارات قانونيات في بعض المحاكم الدنيا، وكقاضيات مشاركات في المحاكم العليا. وفي العام 1997م، تم اختيار 15 نائبة ليشكلن لجنة شؤون المرأة في مجلس الشورى[3]. وفي هذه الأثناء، غيرت هذه النضالات من علاقات القوى بين الرجال والنساء داخل الأسرة والمجتمع، لقد أظهر استطلاع عام للرأي عن الدور العام للمرأة أن 80% من المشاركين (من الرجال والنساء) يفضلون الوزيرات المشاركات في الحكومة، فيما لم يعارض 62% أن تنتخب سيدة لتولي الرئاسة[4]. لقد ثبت في النهاية أن التصور الغربي عن المرأة الإيرانية باعتبارها حالة عاجزة واقعة في عزلة المنزل ومختفية تحت شادور طويل أسود أنه مجرد تبسيط مبالغ فيه ومخلّ.

ليس ما سبق مغالاة في وصف حالة المرأة في الجمهورية الإسلامية؛ فقد استمر العديد من أوجه انعدام المساواة البغيض بين الرجل والمرأة؛ مثل استمرار حق الرجال في الطلاق، وحضانة الأطفال، وتعدد الزوجات والإخضاع الجنسي، ولا زال للذكر مثل حظ الأنثيَيْن في الميراث. مع ذلك من الصحيح القول إن النضالات اليومية حطمت من التقسيم النوعي المعهود للمجتمع، أي أن يكون الرجال للشأن العام، والمرأة للشأن الخاص. وفي مواجهة عدائية شديدة لهن، فرضت نساء أنفسهن كفاعلات في الشأن العام. لذا، في نهاية التسعينيات شاركت مجموعات كثيرة من النساء في المئات من المنظمات غير الحكومية وشبكات التضامن الاجتماعي؛

(1) للاطلاع على القائمة، انظر: **Zanan,** no. 28, (Farvardin 1375 [(1996]): p. 3.

(2) **Zanan**, no. 38, (Aban 1376 [(1997]): p. 38.

(3) غير أن حصة النساء في البرلمان البالغة 6% كانت لا زالت أقل بكثير من متوسط المعدل العالمي وهو 11.6%، ومع ذلك كانت أكبر من حصة النساء في العالم العربي وهي 4.3%. انظر: **Zanan** no. 33p. 76.

(4) مقتبس من:
Zanan, no. 34, (Ordibehesht 1376 ([1997]): p. 4; and **Zanan** no. 37, (Shahrivar_Mehr 1376 ([1997]): p. 8**; http://womenin iran.comwebsite**, May 21, 2003.

فنظمن مسيرات، وشاركن في مؤتمرات المرأة الدولية وجمعن تأييد العديد من الساسة ورجال الدين وقمن بحملات في البرلمان. وعملت حوالي 30 مجلة نسوية على إيضاح الأفكار ونشرها والإعلان عن فاعليات وإقامة شبكات تضامنية. وانتشرت الأفكار النسوية داخل الجامعات مع وجود مجموعات الطالبات اللائي قمن بنشر النشرات الإعلانية عن قضايا النوع، وفي أواخر التسعينيات، أنشأت أربع جامعات إيرانية برامج لدراسات المرأة.

غير أن هذه الأنشطة المؤسسية لم تمثل إلا جانبًا ضئيلًا من نضالات المرأة. لقد ارتبطت النضالات الدائمة بممارسات الحياة اليومية التي تحدت الدولة الدينية وأسسها المذهبية؛ فقد مارست النساء التعليم والرياضات المختلفة مثل الركض وركوب الدراجات وشاركن في بطولات دولية، كما عملن في مهن احترافية، وأصبح منهن كاتبات وروائيات وصانعات للأفلام، وأيضًا سائقات لسيارات الأجرة والحافلات ووصلن إلى مناصب عامة عليا. وضعت هذه الأدوار العامة للمرأة الضرورات القانونية والاجتماعية على المحك، فأصبح من الضروري إعادة تكييف القوانين والأعراف المقيدة بحيث تتلاءم حاجات النساء العاملات في الشأن العام في إطار النظام الأبوي. على سبيل المثال، غالبًا ما أصبح النظام الجامع يتطلب من الفتيات العيش بعيدًا عن أسرهن، وهو ما كان سيعتبر أمرًا غير ملائم سابقًا. وهل كان على النساء اللائي يتولين مناصب عليا أن يحزن إذن سفر من أزواجهن لحضور مؤتمرات دولية؟. بالتالي، عمقت هذا النضالات والمثابرة اليومية من قبل النساء والشباب والطلبة من الجدل داخل الخطاب الديني ودفعت بتأويلات ما بعد إسلاموية للنصوص المقدسة. عبر المثقفون الدينيون عن هذه الرؤية الجديدة بشكل منظم.

مثقفو ما بعد الإسلاموية

في ذروة الهيمنة الدينية على المجتمع والدولة، رفعت مجموعة من رجال الدين والمثقفين ذوي النزعة الدينية لواء حملة خطابية ضد التأويلات التقليدية، فاتحين الطريق أمام إعادة التفكير الجاد في النصوص المقدسة. كانت هذه محاولة لضمان سلامة الدين ورشادة الدولة. ربما تذكّر هذه الحركة بشكل ما بحركة الإصلاح الديني في أوروبا في مواجهة الكنيسة الكاثوليكية، وتنقلت الأفكار ما بعد الإسلاموية عبر حقول اللاهوت

والتشريع والمؤسسات الدينية ودمج الدين بالدولة. وكما في حركة الإصلاح الديني، فقد برزت المعارضة من داخل المؤسسة الدينية، والأكثر أهمية من خارجها[1].

ظهر مصطلح «روشنفكران ديني» أو المثقفون الدينيون للمرة الأولى في خطاب لمحمد خاتمي عام 1993م، قبل فترة طويلة من توليه الرئاسة، وفيه رثى لحقيقة معاناة الإسلام والمسلمين الثوريين من «الفراغ النظري»[2]. لقد رأى أن هذا النوع الجديد من المثقفين ضروري ليحل محل «المتعصبين الدينيين المنشغلين بالله والمهملين للإنسان»، والمثقفين العلمانيين الذين يركزون على الإنسان ويتجاهلون الله. إن المثقف الديني «يحترم العقل ويثمّن الحرية» ولكنه يدرك أن الجسد أكثر من مجرد مادة، وأن الإنسان أعظم من الطبيعة المجردة[3]. ومن هنا يصبح العقل والحقوق والدين عناصر أساسية في خطاب هؤلاء المفكرين. أتت نواة هذه المجموعة من خلفية طبقة وسطى، ثورية وعالم-ثالثية وقبل كل هذا، إسلاموية. لقد تأثر هؤلاء المثقفون على نحو متسق بأفكار حداثيين مسلمين مثل علي شريعتي ومرتضى مطهري وآية الله الخميني. وعمل الجزء الأكبر منهم كموظفين في الدولة الإسلامية خلال الثمانينيات، حيث تمّ تعينهم في مناصب حساسة، وعمل بعضهم في مؤسسات ثورية مثل حرس الثورة الإسلامية «سپاه پاسداران انقلاب اسلامى» وفي الحوزات الدينية.

وفي غضون أكثر من عقدٍ، تحول هؤلاء فكريًّا وعبروا عن أفكارٍ مختلفة كليًّا عن أفكارهم السابقة وعن أفكار سابقيهم مثل علي شريعتي. أولًا، احتضن هؤلاء المثقفون الدينيون بوعي ذاتي الحداثة وأكدوا على أفكار من قبيل العقل النقدي «عقلانيات إ انتقادي» باعتباره جوهر الحياة الحديثة»، والرشادة وحقوق الإنسان والحرية والتعددية والعلم واقتصاد السوق الحرة. بيد أنهم أيضًا اعتنقوا الإيمان والروحانية والأخلاق الدينية. بالطبع، أكد عدد من المفكرين القدامى من الإصلاحيين ولا سيما جمال الدين الأفغاني، وعبد الرحمن الكواكبي ومحمد عبده، حتى معارضوهم من المحافظين على التوافق بين الإسلام والعلم والعقل. غير أن المثقفين ما بعد الإسلامويين رأوا أن الحداثة

(1) للاطلاع على دراسة جيدة عن الإصلاح الديني، انظر:
Euan Cameron, **The European Reformation** (Oxford: Clarendon Press, 1991).

(2) Mohammad Khatami, **Beem-e Mowj** (Tehran: Sima_ye Javan, 1993), p. 139.

(3) Ibid., 198_205.

لا تتطلب فقط العلوم والتكنولوجيا «أي المكون الصلب»، ولكن أيضًا عقلية وسلوكيات ومفاهيم جديدة «أي المكون الناعم»[1]. كما أن هؤلاء المثقفين تجاوزوا قناعات المفكرين الإصلاحيين القومية والعالم-ثالثية المعادية للاستعمار.

ثانيًا، تبنى المثقفون الدينيون توجهات ما بعد قومية. فلم يعودوا يلقون باللوم على القوى الخارجية والإمبريالية الغربية على أزمات أمتهم. ومن ثم اعتقدوا أن تخلف إيران إنما يعود إلى إرثها التاريخي من الاستبداد[2]. ومن هنا فإن التركيز يجب ألّا يكون على المؤامرة الغربية المجردة، ولكن على كيفية مأسسة مُثُل الحرية والديموقراطية داخل المجتمع. ثالثًا، كان المثقفون الدينيون ما بعد ثوريين، ومتجاوزين لفكرة الثورة. لقد اختبروا وتجاوزوا الخطاب الثوري المرتكز على مفاهيم الشهادة والشجاعة والنظام والعسكرية والحرية والعنف على وجه الخصوص[3]. وهي المفاهيم التي استمر الإسلاميون في تبنّيها. وميز غياب اللغة الشعبوية عن الخطاب ما بعد الإسلاموي عن الإسلاميين على نحو واضح. وبديلًا عن هذا، أكدوا على مفاهيم الإصلاح والتسامح والاعتراف بالاختلافات والتعايش السلمي. وأخيرًا، كان المثقفون الدينيون ما بعد أيديولوجيين. لقد رأوا في الأيديولوجيا تزمتًا ونقيضًا فكريًّا للتفكير النقدي الحر وتقتضي خلق أعداءٍ. كما هاجم هؤلاء المفكرون ما بعد الإسلامويين بشراسة أدلجة الدين التي قام بها علي شريعتي ومرتضى مطهري[4]. ومن هنا قرؤوا وتأثروا بكارل ماركس وكارل بوبر وأنتوني غيدنز، وديفيد هيلد وهوما (همايون) كاتوزيان وحسين بشيريه، غير أنهم لم يحاولوا أن يقيموا حوارًا مع المثقفين الإيرانيين العلمانيين المهمشين الذين ساهمت أفكارهم حول السياسة والثقافة والمجتمع التي انتشرت عبر العديد من الجرائد في إحداث هذه النقلة الفكرية إلّا قليلًا.

ربما مثل المثقفون الدينيون أول مجموعة مثقفة ما بعد كولونيالية في العالم الإسلامي.

---

(1) A. Soroush, lecture on «**Religion and the Contemporary World**», (lecture in Los Angeles, 1997), cited in **Kiyan**, no. 36 (April_May 1997): p. 56.

(2) Sadeq Zibakalam, Maa Chegooneh Maara Chenin Shodim? [How we became us?Tehran: Intisharat_e Rowzaneh, 1994].

(3) انظر:

Hamidreza Jalaiipour, **Pas az Dovvom-e Khordad,Tehran: Intisharat-e Kavir**, [1999] pp. 76_78.

(4) انظر:

Akbar Ganji, **Tarik-khane-ye Ashbaah** (Tehran: Tarh_e Nou, 1999), pp. 106_107; also A. Soroush, «Eideology va Din_e Donyavi», **Kiyan**, no. 31, Tir/Mordad 1375 (1996): pp. 2_11.

رفض مفكرو ما بعد الكولونيالية الاستشراق المعكوس، كما رفضوا النظر إلى كل من العالم الإسلامي والغرب ككيانات متمايزة وأحادية ولا تتغير، وأن يكون كل منهما في مواجهة الآخر. بالأحرى عملوا على فهم التميز والتغير والتنوع داخل كل منهما وخلق حوار بين هذيْن العالميْن. طبقًا لـ«كِيان»، «ليس الغرب مجرد مكان للهو الليلي، لكنه أيضًا معقل للإبداع الفكري والتقني، إنه المكان الذي تثار فيه قضايا الإنسان الأساسية وتعالج»[1]. يرى رجل الدين محسن كديور أن مفهوم «حوار الحضارات» لا يعني إلّا تبادلًا بين الغرب والعالم الإسلامي، «فنحن نعطي شيئًا، ونأخذ شيئًا آخر.. وفيما نأخذ من الغرب الصناعة والتحديث وأنواع العلوم الاجتماعية والفلسفية، فإننا نقدم له المفاهيم الأخلاقية والتصوف»[2].

سعى المثقفون ما بعد الإسلامويين الذين تأثروا بعمق بالظروف الاجتماعية والسياسية في عقد التسعينيات لإعادة تحديد إمكانيات الدين في العصر الحديث للاستجابة إلى حاجات الإنسان المعقدة. ومن هنا، ارتكزت جهودهم الفكرية على بناء لاهوت جمهوري تندمج فيها مثل الحداثة والديموقراطية والتدين. وكان العقل والرشادة «عقلانيت ديني» عنصريْن أساسييْن في نظرتهم إلى الدين. إن القرآن دائمًا ما يدعو الإنسان إلى التفكير وإعمال العقل والاكتشاف بدلًا من التقليد كما يشير الملا عبد الله نوري[3]. على هذا، فإن النصوص المقدسة لا يمكن فهمها إلا في ضوء إعمال العقل والتنعم فيها. وفي حقيقة الأمر، فإن الدين والحرية وجهان لعملة واحدة، «ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»[4]. فلا يمكن فرض الإيمان على الناس، إذ إن الإكراه يؤدي إلى شيوع النفاق، أما الكفار المعاندون المعادون، فسيسألهم الله وحده في الحياة الآخرة؛ «لذا، لا ينبغي أن نعاقب الكفر في الدنيا»[5].

معرفيًّا، دعا المثقفون الدينيون إلى قراءة تأويلية للنصوص الدينية ولا سيما القرآن

(1) **Kiyan**, no. 26, 1995, p. 9.

(2) see Mohsen Kadivar, **Baha-ye Azadi** [The price of freedom.Tehran: Nashr_e Ney, 1999], 153_154.

(3) Abdullah Nouri, **Shukaran-e Eslah** (Tehran: Tarh_e Nou, 1999), p. 256.

(4) طبقًا لسروش في مقابلة مع روجر هاردي في خدمة BBC العالمية في برنامج عن الإسلام والديموقراطية.

(5) Mohsen Kadivar, «**Freedom of Thought and Religion in Islam**» (paper presented in at the International Congress onf Human Rights and the Dialogue of Civilizations, Tehran, May 2001). See also his statement in **Hambastegi,** January 4, 2001, p. 3.

الكريم، رافضين ما يسمى «التفسير الواحد الصحيح» للنص، أو «قراءة أهل العلم» الحصرية[1]. في الحقيقة، ودَّ هؤلاء إنهاء احتكار رجال الدين للتفسيرات الدينية؛ حيث يعتاشون على الدين ويحتكرون المعرفة الدينية والمزايا الروحية[2]. قام هاشم آغاجاري وهو مفكر ومتطوع سابق في الحرب بشن هجوم ضارٍ على المؤسسة الدينية رافضًا أن يكون للعلماء دور ليس فقط في السياسة ولكن في الدين نفسه. ودعا من خلال «بروتستانتية إسلامية» المسلمين الأفراد أن يصلوا إلى حقائقهم الدينية بأنفسهم دون وساطة رجال الدين.

كان سؤال الحقيقة الدينية المقدسة قضية محورية في فلسفة الدين. كيف كان للمثقفين ما بعد الإسلامويين حقائق مختلفة لأديان مختلفة؟ وهل يعني هذا أن الحقيقة الدينية نسبية؟ تصدى الملا عبد الله نوري لهذه الأسئلة بجدارة أثناء استجوابه في محاكمة دينية عام 1999م، حيث قال: «إن نسبية الحقيقة شيء، والخطأ المعرفي شيء آخر»، وحاجج أنه «ببساطة، الحقيقة ليست واضحة». أما في الإسلام «ففيما عدا الله، فإنه لا يوجد أي شيء مطلق»[3]..باختصار، «إن فكرة الدين كاملة، وصادقة ومقدسة، غير أن إدراكنا لها ليس كذلك، وفي حين إن فكرة الدين ليست عرضة للتغير، فإن وعينا دائمًا ما يتعرض للتغير»[4]. يرى المفكرون ما بعد الإسلامويين أن أهمية أيّ دين، ولا سيما الإسلام، لا تكمن في فقهه «أي نظامه الأدنى ولا في طقوسه»، بل بالأحرى في أخلاقه وقيمه. وليست التعاليم الفقهية ملزمة ما لم تتحول إلى قوانين، وعلى هذه القوانين أن تعكس الضرورات الاجتماعية التي قد تتعارض مع الشريعة.

ومع تطور أفكارهم، نبذ مثقفو ما بعد الإسلاموية فكرة ولاية الفقيه باعتبارها نمطًا غير مرغوب وغير ديموقراطي ومن ثم غير مقبول من الحكم؛ فحاجج عبد الكريم سروش بوضوح بأن إدارة المجتمعات الحديثة ممكنة فقط من خلال الرشادة العلمية في بنية

A. Soroush, «Horriyat va Rouhaniyat», in **Kiyan**, no. 24, (Farvardin_-Ordibehesht 1374 (1) ([1995.pp. 2_11

For instance, Soroush, ibid.; and Hashem Aghajari, «Islamic Protestantism **http://groups.** (2) **yahoo.com/group/MewNews/message/8635;**
Hashem Aghajari, **Hokumat-e Dini va Hokumat-e Demokratik** (Tehran: Moassesse_ yeNashr va Tahghighat_e Zikr, 2002).

Nouri, **Shukaran-e Eslah**, ibid., p. 242. (3)

Ibid., p. 243. (4)

ديموقراطية لا من خلال الدين[1]. كما أن الإسلام لم يكن متوافقًا فقط مع الديموقراطية، بل إن ارتباطهما ببعض حتمي. في الحقيقة، دعا المثقفون الدينيون إلى تأسيس دولة علمانية ديموقراطية متوافقة مع المجتمع المتدين. وقدم بعضهم مثل الملا السيد محسن سعيد زاده قراءة للنصوص الدينية محورها المرأة، بما منح النسويات ما بعد الإسلامويات موارد فكرية هامة للاستمرار في نضالهن. بهذا، كانت المجلة الشهرية النسوية «زنان» أختًا لـ«كِيان» جريدة المثقفين الدينين.

بكلمات أخرى، رفض هؤلاء المفكرون بشكل واضح مقولة «الإسلام هو الحل» وهو الشعار الشعبي السائد في أوساط الحركات الإسلامية في العالم العربي؛ حيث يرى هؤلاء المثقفون أن للإسلام حدوده في التعامل مع كل أزمات الإنسانية، والدين في جوهره ليس مجال الاهتمامات الدنيوية لكنه محل المعنى والحب والإخلاص والروحانية. وبهذه الروح، يجب أن يشجع الإيمان الديني، ليس فقط لأنه يجعل من الحياة متسامحة بجعله البشر قادرين على التعامل مع واقع الحياة القاسية، ولكن أيضًا بقدرته على منح البشر آليات للسيطرة الداخلية على شهوتهم في استغلال الآخرين، فيما تسهل الديموقراطية السيطرة عليها من الخارج[2].

لم يلقَ الفكر الديني الجديد الرواج فقط بين جمهور المتعلمين، ولكن أيضًا في أوساط الحوزات الدينية، وليس بين العلماء الكبار المعترف بهم، ولكن بشكل أساسي بين الملالي الصغار. حظيت مجلة كيان الشهرية بنسبة متابعة كبيرة في مدينة قم؛ مدينة الحوزات العلمية[3]. وأخذ الملالي الصغار في نقد الإرث الثقافي والمعرفي للحوزة[4]، فلم تعد المعرفة الدينية مقتصرة على تدارس النصوص التقليدية، بل أخذت تعتمد بازدياد على أدبيات من خارج الحوزة، بما في ذلك، كتابات فلاسفة غربيين. لقد فقد الفقه حظوته لصالح اللاهوت والفلسفة، فيما تنحى المنهج النصي ليفسح الطريق أمام العقل والتأويلية.

---

(1) A. Soroush, «Hasanat va Khadamat_e Din[AQ: CLARIFY TITLE: «Khatamat va Hasanat_e Din» **Kiyan,** no. 27, (Mehr__Aban 1374 ([1995]): pp. 12_13; A. Soroush, «Tahlil_e Mafhum_e Hokumat_e Dini», **Kiyan,** no. 32, (Shahrivar__Mehr 1375 ([1996]) pp. 2_13.

(2) Soroush, «Khatamat va Hasanat-e Din.». ibid.

(3) Mojtahed Shabastari, **interview by the author**, Berlin, October 7, 2003.

(4) Mustafa Malekian, a teacher in the Qom Seminary, **interview in Rah-e Nou** 13, (Tir 1377) [(1998) .pp. 18_26].

لم تكن الأفكار التي عبر عنها المثقفون الدينيون بلا أخطاء أو أصيلة كليًّا. فلم يتحدثوا عن الاقتصاد إلّا قليلًا. سجلت الخلافات والنقاشات المستمرة بين المجموعة، كما وضح في صفحات «كِيان» التطور الفكري للجماعة. يمكن أن نجد نظرية المعرفة التي استخدمها المفكرون الدينيون في كتابات عدد من الحداثيين المسلمين مثل الجزائري محمد أركون والمصري حسن حنفي والسوري محمد شحرور، والمصري العلماني نصر حامد أبو زيد ولا سيما الأبحاث الكثيرة التي كتبت عن التعددية الدينية[1]. غير أن أهمية هذه الأفكار لا تكمن في أصالتها ولكن في الرواج الشعبي الذي حققته في السياق الإيراني المؤطر بالدولة الإسلامية. لم تهز هذه الأفكار الأساس الفكري لرجال الدين التقليديين، والحوزات الدينية فقط، إذ إن تلاقيها مع استياء الشعب السياسي منحها قوة اجتماعية. لاقت هذه الأفكار الدعم أساسًا من بين الشباب المتعلم وذوي الميول الدينية وأيضًا من بين الإيرانيين العلمانيين خاصة في الطبقة الوسطى الحديثة، وقد تعرض الكثير منهم للتهميش السياسي[2]. وأخذت المنتديات العامة مثل قاعات المحاضرات والصحف اليومية في نشر هذه الأفكار بين الفئات الاجتماعية الأخرى. ومن الملاحظ، أنها لاقت متابعة بين الطلاب اللاهوتيين، بمن في ذلك تلاميذ رجل الدين آية الله مصباح يزدي[3].

يعود تكوين هذه المجموعة باعتبارها نواة هذا التيار إلى العام 1991م، عندما دعا وزير الثقافة آنذاك محمد خاتمي إلى ضرورة تكوين مثقفين دينيين. انخرطت هذه المجموعة في حلقات قراءة ومشروعات بحثية وإلقاء محاضرات في البيوت أو في الأماكن الدينية. وتحول مقر إصدار مجلة كيان في طهران إلى صالون ثقافي للفكر ما بعد الإسلاموي، فيما بدأت تتشكل حلقات فكرية جديدة وتترابط مع المثقفين الدينيين. فالتف الناشطون الإسلاميون الليبراليون «ميللي مذهبيه» حول مجلة «إيران إي فردا» وأقيمت الحلقات الفكرية في الحوزة الدينية بقم، مثل هؤلاء الذين التفوا حول مصطفى مالكيان وتلاميذ آية الله منتظري، من خلال مجلة «نقد ونظر». وأسس المثقفون العلمانيون مجلة «گفت و گو» وعددًا من الإصدارات الاجتماعية والأدبية.

(1) على سبيل المثال، انظر:
Richard Plantinga, ed., **Christianity and Plurality** (Oxford: Blackwells, 1999); Richard Wentz, **The Culture of Religious Pluralism** (Boulder: Westview Press, 1998).

(2) **Kiyan** 5, no. 26 (August_September 1995): pp. 46_49.

(3) طبقًا لما شاء الله شمس الواعظين، محرر كيان في مقابلة مع المؤلف في طهران 4 كانون الثاني/ يناير 2004م.

واجه المثقفون الدينيون سؤالًا استراتيجيًّا وهو: «ما الوجهة التالية»؟ رأى البعض أن عليهم أن ينشروا أفكارهم بين فئات اجتماعية أكثر اتساعًا من خلال تأسيس جريدة يومية وحزب سياسي. غير أن الضغوطات التي مارسها الإسلاميون المحافظون أثبتت مخاوف الآخرين ضمن المجموعة الذين رأوا أنه من السذاجة القيام بمثل هذه الأنشطة الراديكالية كونها قد تسبب ردود فعل عنيفة. ولنشر مشروعهم الفكري على مستوى الجماهير، رأى بعض أعضاء المجموعة أن هذا يقتضي وجود مناخ سياسي أكثر انفتاحًا. لقد احتاجوا أن يوجدوا هذا المناخ.

في الوقت الذي بدأت فيه الحركات النسوية والشبابية والمثقفون وموظفو الدولة في حشد أنصارهم نحو التغير الاجتماعي والفكري، شرع المثقفون الدينيون في التفكير كيف يمكن لمثل هذه الحركات الاجتماعية أن تستمر وأن تكتسب طاقة هائلة يمكن ترجمتها إلى تغيير سياسي على مستوى الدولة. ومن ثم، أصبح التطور السياسي شاغلًا من شواغل المجموعة. وأصبحت غايتهم النهائية دمقرطة الدولة الأبوية الإسلامية، آملين أن يحققوا نموذج «الديموقراطية الدينية»، ويعود التوجه نحو التطور السياسي إلى بداية التسعينيات، عندما تعرض المثقفون الدينيون إلى تشريح البنية السياسية المغلقة لإيران. لقد صيغ هذا التطور بشكل منظم بتكوين فريق بحثي قاده سعيد حجاريان كان مقره في مكتب المركز الرئاسي للدراسات الاستراتيجية الذي تمّ إنشاؤه في عهد الرئيس رافسنجاني، لقد أصبح هذا المركز المقر التنظيمي والفكري للإصلاحيين السياسيين. وجمع حجاريان مجموعة موهوبة من المفكرين الاستراتيجيين ما بعد الإسلامويين، وأسند لكل منهم مشروعًا معينًا، مثل الدراسات الثقافية والفكر السياسي الإسلامي إلى جانب أخرى تتناول الثقافة السياسية في إيران وطبيعة الدولة والتحديث والنظريات السياسية والاستراتيجية ونظريات الثورة[1].

استخلص حجاريان أن التطور السياسي ضرورة لعدة أسباب؛ أولًا: لكونه شرطًا مسبقًا للتنمية الاقتصادية (مثلما تشير الفكرة القائلة بأن الديموقراطية تفيد النمو الاقتصادي)[2]،

(1) Tajzadeh, **interview in Payam-e Emrooz**, no. 41, (Mehr 1379 [2000]): pp. 42_43. See also **interview with Saiid Hajjarian, interview in Waghaye-e Ettefaghieh**, 27 Tir 1383 (2004).

(2) As discussed by in Adam Przeworski, Symposium on «The Role of Theory in Comparative Politics: A Symposium», **World Politics** 48, no. 1 (1996): pp. 1049.

وثانيًا، أن يستطيع احتواء تداعيات إعادة هيكلة الاقتصاد خاصة مع تفاقم التفاوت والاضطراب الاجتماعي[1]. بالإضافة إلى العمل الفكري، اهتمت المجموعة بقضايا عملية؛ بدايةً بإنشاء جامعة لتدريب الكوادر الثقافية، ودعم المجتمع المدني، وإطلاق حملات «سلام» اليومية تمت تغطية ما توصلت إليه الدراسات في المجلة الشهرية «راهبورد» ولاحقًا في مجلة «أسر إي معا».

أطلق نشاط المجموعة نقاشًا غير مسبوق حول طبيعة الدولة الدينية في إيران؛ وغالبًا ما تساءلوا حول أهمية مفهوم ولاية الفقيه. ورأوا، طبقًا لرؤيتهم الجديدة، أن الدولة الدينية يجب أن تحصل على شرعيتها من خلال إرادة الناس وهم وكلاء الله على الأرض[2] بغلبة الآراء والتوجهات وأنماط الحياة. ورأوا أن الفصل بين الدين والدولة هو شرط مسبق لقيام جمهورية دينية مثالية[3]. وكبداية للقيام بعملية تقويم في النظام، أيدوا فكرة أن يتم اختيار المرشد الأعلى، الذي سيعمل كقائد روحي لا سياسي، لفترة محدودة بالتصويت الشعبي المباشر[4]. وبهذه الطريقة ستصبح الجمهورية الإسلامية ديموقراطية مثلها مثل الديموقراطية الملكية البريطانية. دعت السياسة ما بعد الإسلاموية إلى العلمنة (بمفهوم الفصل المؤسسي بين الدين والدولة) ولم تدعُ إلى العلمانية (بمفهوم تقليص حضور الدين في المجتمع). عبّر مفهوم خاتمي «الديموقراطية الدينية» «مردم سالاري ديني» عن هذه الأفكار، وكان مرشدًا للسياسات الثقافية والاقتصادية وعلى مستوى العلاقات الدولية. ومثل مفهوم خاتمي عن «حوار الحضارات» وما تبعه من تحسين لعلاقات إيران بالدول العربية والآسيوية والأوروبية البعد الدولي لهذا المشروع.

بغضّ النظر عن الحديث المطول عن «الديموقراطية الدينية» لأكثر من عقد، ظل ما يعنيه المصطلح غامضًا[5]. بشكل عام يشير المفهوم إلى السعي نحو دمقرطة النظام الإسلامي الأبوي، دون فقد الجوانب الدينية الأخلاقية. ذلك لأن الحساسيات الدينية لا بد

(1) Saiid Hajjarian, **interview in Baqi, Baraye Tarikh** (Tehran: Nashr_e Ney, 2000) pp. 45_46.

(2) Nouri, **Shoukaran-e Eslah**, p. 262.

(3) **Shukaran**, Ibid., p. 226. Hamidreza Jalaiipour, interviewed by in David Hirst, «Modernists Take on **Iran's Mullas**», December 4, 1998, in Website,at **www.walfie.guardian.co.ukwww. walfie.guardian.co. 12-4-1998.**

(4) Jalaiipour, **Pas az Dovvom-e Khordad,** p. 191;. Akbar Ganji, in **Rah-e Nou**, no. 20, (14 Shahrivar 1377 [1998].

(5) Youssefi Ashkevari, interview in **Shahrvand,** no. 491.

من احترامها، بالإضافة إلى كونها قيمًا لصيقة بالمجتمعات الإسلامية؛ بحيث من الممكن أن تلاقي الديموقراطية والحداثة نجاحًا في المجتمعات الإسلامية مثل إيران[1]. ولكن يبقى أن مكان الدين في هذا المشروع ما بعد الإسلاموي غير متفق عليه؛ خاصة مع تطور الرؤى والظروف السياسية المتغيرة. وفيما يرى بعض من هؤلاء المفكرين أنه من الكافي جدًّا أن يكون نموذجهم المثالي للدولة الديموقراطية غير معادٍ للدين، فإن البعض الآخر مثل عبد الكريم سروش يرى أن الدولة الدينية هي التي تستجيب لحساسيات ومصالح الفئات المتدينة. ويرى رجل الدين، مجتهد شبستري، أن القوانين الدينية تنظم العلاقة بين الفرد والرب، غير أن الديموقراطية المرتكزة على حقوق الإنسان ستكون كافية لتنظيم العلاقات بين الأفراد والمجتمع الإسلامي، لاحقًا، أراد معظم هؤلاء المفكرين حذف صفة الديني من المفهوم، ليس فقط لأن الديموقراطية وحدها من شأنها تحقيق مطالب المجتمع المتدين، ولكن خوفًا من أن يستطيع الإسلاميون المحافظون أن يكيفوا المفهوم ويفرغوه من معناه[2]. وأخيرًا أكد هؤلاء المفكرون أن هذه الرؤية ستتحقق عبر استراتيجية غير عنيفة أي من خلال «التعبئة من أسفل والتفاوض من أعلى» كانت التعبئة من أسفل تسير على قدم وساق، فيما كان على التفاوض من أعلى أن يصارع عناصر من سلطة الدولة. لهذه الغاية، ترشح المثقف ما بعد الإسلاموي محمد خاتمي للانتخابات الرئاسية عام 1997م، وقاد سعيد حجاريان حملته الانتخابية ليحقق فوزًا مؤزرًا.

تفسير النقلة ما بعد الإسلاموية

لماذا ظهرت ما بعد الإسلاموية، كحالة، وكمشروع وكحركة في إيران؟ على الأقل هناك ثلاثة عوامل عامة ساهمت في إحداث هذه النقلة؛ **الأول**، فشل وتناقضات المشروع الإسلامي التي حتمت إعادة التفكير في الإسلاموية من داخلها. والثاني؛ التغيرات الاجتماعية وتمثلت في (التعليم المتزايد، التمدين، والتحول الاقتصادي) وخلقت فاعلين (طبقة وسطى متعلمة، الشباب، النساء المتعلمات بازدياد، والوعي الحضري العام) الذين

(1) Hashem Aghajari, a leader of the Organization of the Mojahedin of the Islamic RevolutionOMIR and an MP, in **Iran**, 5 Ordibehesht 1379 (2000).

(2) انظر:

Hamidreza Jalaiipour, untitled article ion Internet Website «**Rooydad**», 15 Mehr 1381 (2002), **http://rooydadnews.blogspot.com/**

دفعوا بإحداث تغيرات سياسية واجتماعية. أما العامل الثالث فيتمثل في السياق العالمي لما بعد الحرب الباردة الذي وقعت خلاله هذه التغيرات.

كان من الحتمي أن يولد المشروع الإسلامي الذي أطلقه تأسيس الدولة الإسلامية المعارضة. لقد عورض نظام ولاية الفقيه منذ البداية من قبل غالبية آيات الله العظام[1]. وعلى الرغم من أن الولي الفقيه يحكم إلى جانب برلمان منتخب، فهناك العديد من القيود على تكوين الأحزاب السياسية، وهمش حق الفيتو الذي يمتلكه مجلس تشخيص مصلحة النظام الاتجاهات السياسية المختلفة. وبالتبعية ازداد استياء مناصري النظام المتحمسين من الهيمنة المتسعة للحكومة والصراع الداخلي بين أجنحتها، وأصبح الحلفاء السابقون خصومًا، فيما تمّ قمع المجموعات اليسارية العلمانية والتنظيمات السياسية العرقية.

في هذه الأثناء، لم ينجح النظام الاقتصادي، واستمر «الاقتصاد الإسلامي» كيوتوبيا متنازع عليها[2]، وفي النهاية تمّ حل هذا النزاع بوجود اقتصاد رأسمالي مشوّه وغير ناجع. لقد تحسن توزيع الدخل مقارنة بما كان قبل الثورة، غير أن الدخل الفردي في الفترة نفسها انخفض للنصف. ولعب الحصار الاقتصادي وتكاليف الحرب المدمرة مع العراق (90 مليار دولار أميركي) وسوء الإدارة وغياب ضمانات تراكم رأس المال كعوامل لإضعاف الاقتصاد. أدت هذه الأوضاع إلى دفع المحاربين القدامى، المتذمرين من الخطاب الشعبوي للدولة الإسلامية، إلى أعمال الشغب في إسلامشهر، وشيراز، ومشهد وآراك، وخرامآباد[3]. وبالكاد استطاع العمال العمل وسط الإضرابات المستمرة للإبقاء على قوتهم الشرائية، فيما عانت الطبقة الوسطى مدفوعة الأجور والموظفون والفئات المميزة من قبل الثورة، من التضخم والركود. وأدت هيمنة الدولة على سلوك الأفراد ورفاهيتهم وتنظيمها الأخلاقي لحياة المرأة على نحو خاص إلى إحباط نساء وشباب الطبقة الوسطى

(1) على سبيل المثال؛ آية الله أبو القاسم الخوئي، وآية الله شريعتمداري وآية الله محمد رضا قلبيقاني، وآية الله آراكي وآية الله منتظري (الذي رأى أن للوليّ الفقيه دور إشرافي فقط. وأيضًا أية الله شيرازي زعيم الشيعة البحرانيين والشيخ محمد حسين فضل الله (القائد الشيعي اللبناني)، في مقابلة مع المؤلف في (بيروت، كانون الأول/ ديسمبر 2005م).

(2) Sohrab Behdad, «A Disputed Utopia: Islamic Economics in Revolutionary Iran», Comparative Studies in **Society and History** 36, no. 4 (October 1994.pp. 775_813.

(3) الرقم مقتبس من تصريحات محسن رضائي القائد السابق للحرس الثوري في:
Iran-e Farda, no. 44, (Tir 1377 [1998]): p. 16.

الحضرية. وفي الجامعات، طردت الثورة الثقافية 180.000طالب من الدراسة، واثنين من كل ثلاثة في الكليات[1]. وقدر عدد الإيرانيين الذين غادروا البلاد بثلاثة ملايين[2]. كما تركت ملايين الدولارات العاملة والمستثمرة البلاد أيضًا.

في بداية التسعينيات، واجه الإيرانيون سؤالًا واقعيًّا أثارته الأزمات الاجتماعية المتفاقمة المرتبطة بالجريمة والطلاق والانحراف والإقصاء واللامبالاة وعدد السكان المتزايد والصراعات اليومية بين النساء وشرطة الأخلاق. كان هذا السؤال «هل هذا هو المجتمع الإسلامي الذي نبنيه؟» وشعر من في مواقع السلطة بهذا المزاج السيئ. اعترف آية الله البارز موسوي أردبيلي أنه «أخطاؤنا.. لقد استبعدنا ثلاثة أرباع الشعب.. إننا مسؤولون عن هذه الصورة العنيفة والمخيفة والمقيتة والمتزمتة وغير العقلانية المعادية للعلم وغير الأخلاقية وغير الإنسانية للإسلام»[3]. أوضح استطلاع قامت به بلدية طهران وضع التدين الفردي المزري تحت حكم الدولة الإسلامية حيث وجد أن 73% من سكان طهران لا يتلون صلواتهم اليومية، و17% يقومون بهذا بشكل متقطع في مناسبات معينة، وارتفعت نسبة الطلاق وتناول المخدرات بشكل حاد، فيما ارتفعت ممارسة الرذائل بنسبة 635% عام 1999م[4]. وورد أن هناك مليونيْ إيراني مدمنون للمخدرات. في العام 1996م، سجل أكثر من 3 ملايين حالة جنائية غير قانونية في أمة كانت تعد بالسلام والانسجام الاجتماعي[5]. فلم يكن التضامن الإسلامي إلا خرافة.

كان الشباب، وهم أطفال الثورة السابقون، أكثر من يعنيهم الأمر. لقد أدى تحكم الدولة في رفاهية الشباب وكبتها لرغباتهم الشابة إلى خلق حالة من الاغتراب بين صفوفهم. لقد فزع المسؤولون الرسميون عندما كشفت الإحصاءات لامبالاة الشباب وعداءهم المتزايد

(1) For the urban riots of the 1990s, see Asef Bayat, **Street Politics: Poor Peoples Movements in Iran** (New York: Columbia University Press, 1997bid., pp. 106_108.

(2) Mohammad Maleki, «The Students and the Cultural Revolution», **Andishe-ye Jamehe**, 25/26.27, (Shahrivar/Mehr/Aban 1381 [2002]): p. 18.

(3) Akbar Torbat, «Farar_e Maghzha az Iran beh Amrika» [Brain drain from Iran to the United States], **Aftab** 32 (Dey_Bahman 1382 [2003]): 70_79.

(4) **Ettela'at, 15 Farvardin** 1377 (1998), cited in **Iran-e Farda**, no. 42, (Ordibehesht 1377 [1998]): p. 34.

(5) Report given by Hojjat al_Eslam Muhammad Ali Zamm, head of the Cultural and Artistic Department of Tehran Municipality, cited in **Bahaar,** 15 Tir 1379 ([2000]): p. 13.

تجاه الدين، ورجال الدين، والدولة الدينية. فكيف كان للدولة أن تستوعب الشباب في السياسات الدينية التي هربوا منها؟ وأيّ بديل أيديولوجي يمكن تقديمه لهؤلاء الذين طلقوا الإسلاموية؟

هنا، برزت ما بعد الإسلاموية كحل. أعلنت افتتاحية مجلة كيان عام 1993م: «تحتاج الثورة الإسلامية اليوم أكثر من أي وقت إلى صياغة رؤية جديدة من شأنها أن تنقذ أجيالنا الحالية من الاضطراب العقلي، والعدمية والانحلال»[1]. لقد سهلت تعقيدات الدولة الإسلامية ظهور الرؤية الجديدة. أدت أسلمة الدولة المتزايدة إلى تزايد علمنة الشريعة، إذ إن الأخيرة لم تنجح في الاستجابة لمتطلبات الحياة العصرية المعقدة. أدى قرار الخميني لعام 1987م، بجعل حكم ولاية الفقيه مطلقًا، بحيث يستطيع الفقيه أن يغير أو أن يتجاهل أيّ قانون أو أيّ قاعدة أو أيّ قرار قضائي ديني إذا ما ارتأى أن في قراره مصلحة للدولة إلى جعل الدين تابعًا للمصالح الزمنية وإلى استيلاء الفقيه على صلاحيات العلماء في التفسير المستقل للشريعة. ومما أفزع العلماء، أن فتاويهم وأحكامهم المتعلقة بالشأن العام أصبحت خاضعة لموافقة الولي الفقيه، وأن حصتهم من «حق إي إمام» أي تبرعات المؤمنين أصبحت مرهونة بإذن الولي الفقيه. وذلك لأن الدولة متمثلة في مجلس الخبراء أخذت على عاتقها مسؤولية توزيع «الخمس» و«الزكاة»، وفقد المجتهدون سلطتهم في توزيع رواتب تلاميذهم وأتباعهم. وأدت المحاكم الدينية الخاصة التي يحاكم فيها رجال الدين لتعبيرهم عن آراء شاذة إلى انتهاك حصانة العلماء الفكرية. حدث كل هذا في ظل ظروف وصم فيها الدمج بين الدين والدولة الشرعية الروحية والاجتماعية لرجال الدين، حيث ساوى الكثير من الإيرانيين بين إخفاقات الدولة والعلماء.

للمرة الأولى في التاريخ الحديث، يفقد الجزء الأكبر من العلماء الشيعة استقلالهم وكثيرًا من قوتهم التقليدية. وللمفارقة حدث هذا تحت سلطة دولة تعرف نفسها بأنها إسلامية. أدى الاعتماد المتزايد للعلماء على الدولة، التي تحكمها سلة من رجال الدين الأقوياء إلى قلق العلماء الشباب على مستقبلهم ومستقبل مؤسسة العلماء ككل. وعبر الكثير منهم عن هذه المخاوف علنًا؛ فقال أحدهم: «إذا ما ربط الدين بالسياسية، فسيصبح كل أمر دنيوي وكل مشاكل الحياة اليومية معرفة بالدين، بما سيؤدي إلى انحطاطه وإنزاله

Kambiz Nowrouzi, «A Look at Judicial Figure», **Rah-e Nou**, no. 1, (5 Ordibehesht 1377 (1) [1998]): p. 15.

من مكانته الروحية المقدسة إلى ألاعيب السياسة اليومية، يجب أن يصان الدين ويدخر إلى اليوم الذي تسقط فيه السياسة»[1].

على الرغم من أن لما بعد الإسلاموية جذورًا أهلية، غير أنها تطورت في ظل سياق عالمي خاص تمثل في انهيار الاتحاد السوفياتي وحلفائه، وانتصار الليبرالية، وعولمة لغة المجتمع المدني، والتعددية وحقوق الإنسان. لقد تبنى نشطاء ما بعد الإسلاموية العديد من هذه المفاهيم العصرية (المجتمع المدني وحكم القانون والشفافية والديموقراطية والمحاسبية) ودمجوها بالأخلاقيات الدينية ليخلقوا بديلهم الهجين لمجتمع كان يضطرب توقًا للتغيير[2].

ولكن، كيف تم بناء الحركة اجتماعيًّا؟ لقد أنتجت التغيرات الاجتماعية الكبرى التي حدثت منذ الثمانينيات الفاعلين الاجتماعيين، ولا سيما من الطبقة الوسطى المتعلمة والمزدادة فقرًا، والشباب الحضري والنساء الذين تطلعوا لإحداث تحولات سياسية واجتماعية. أولًا: أدت نسبة الخصوبة العالية التي تتمتع بها إيران 3.2% في الثمانينيات إلى جعلها واحدة من أكثر الأمم شبابًا في العالم[3]. وفي الوقت نفسه، انتقلت البلاد من كونها بلدًا شبه متعلم (48% عام 1976م) لتصبح مجتمعًا متعلمًا. ففي غضون الأعوام الـ 21 نفسها، ازداد عدد الطلاب بنسبة 266% بحوالي 20 مليون، أي حوالي ثلث عدد السكان. لقد تضاعف عدد طلبة الجامعة ثلاث مرات، لقد أصبح في كل واحد من خمسة بيوت فيه طالب جامعيّ أو خريج، بما في ذلك فتيات وسكان الريف[4].

وثانيًا: أصبحت إيران سريعًا مجتمعًا حضريًّا؛ في العام 1996م، كان 60% من السكان يعيشون في المدن مقارنة بـ47% قبل عشرين عامًا من هذا التاريخ. لقد أدى التمدين الجماهيري إلى تفشي الفردانية الحضرية والتعبير عن الذات، وأنماط الحياة المتعددة والانفتاح على وسائل الإعلام ومطالب المواطنة الحضرية. وفي الوقت نفسه، زحفت

(1) Editorial**, Kiyan**, editorial, no. 12, volno. 3, (Khordad 1372 [1993].p. 2.

(2) Kadivar, Baha_ye Azadi, ibid., p. 156.

(3) انظر على سبيل المثال:

Abdullah Nouri's defense of such concepts during his trial, in **Shoukaran-e Eslaah**, ibid, pp. 265_268.

(4) Homa Hoodfar, «Devices and Desires: Population Policy and Gender Roles in the Islamic Republic», **Middle East Report** 24, no. 190 (1994).pp. 11_17.

الحضرية إلى المناطق الريفية، وغيرت من هياكلها المهنية، وتقسيم العمل ومعدلات التعليم وأنماط الاستهلاك فيها، فيما تمددت وسائل الاتصالات الجديدة ونشرت من الوسائط الإعلامية المطبوعة الإليكترونية، وسحب التعليم الجامعي الريف إلى مسار المدينة.

كانت النتيجة الرئيسة لكل هذا، انهيار مصادر السلطة التقليدية وظهور مصادر جديدة. فلم يعد ملالي الريف هم الرموز المسيطرة عليه، وبدا أن الأقدمية العمرية قد أفسحت الطريق إلى تقدير المنافسة. لقد انعكس هذا على المستوى الوطني في انهيار سلطة الآباء على الأبناء والمعلمين على التلاميذ، والخبراء الدينين على العوام، والأزواج على الزوجات[1]. وانقلبت الثنائيات الهيراركية رأسًا على عقب، بما دفع نحو بروز انقسامات وصراعات اجتماعية جديدة، وأخذت بنية الأسرة على المستوى الوطني في التحول. ومقارنة بشباب الشرق الأوسط الإسلامي، شهدت إيران ظهور تيار فردانية بارز[2]. وعكس تمدد أنماط الحياة الحضرية ومساكن الشقق هذه الفردانية، وعمقتها في الوقت نفسه.

في النهاية، شهدت البنية الطبقية تحولًا عميقًا تمثل في الانخفاض النسبي لأعمال البروليتاريا والأعمال المرتبطة بالدولة وشيوع وظائف الطبقة الوسطى[3]، ففي الفترة بين عامي 1976 و1996م، التي زادت نسبة إجمالي قوة العمل الخاصة بمعدل 37% فقط، تضاعفت نسبة مديري الأعمال الخاصة ثلاث مرات، وازداد حجم موظفي القطاع العام بنسبة مذهلة 254%. في الوقت نفسه، فيما استقرت نسبة متقاضي الأجور الخاصة 6.5%، فإن نسبة العمال الذين يعملون لحسابهم في القطاع غير الرسمي ازدادت بمعدل 190%. أي إنه بشكل عام، كان هناك عدد متزايد ممن يعملون في ظروف عمل أكثر مرونة وفي وظائف طبقة وسطى، بما يعكس مدى متسعًا من خيارات الاستهلاك. غير أن إخفاق النظام الاقتصادي وانخفاض الدخل القومي أحبط تحقيق أنماط حياة الطبقة الوسطى[4].

(1) Reported in Majid Mohammadi, Daramadi bar Raftar_Shenasi, ibid., p. 102 n. 21.

(2) Abdolali Rezaie, «Nime_ye Por_e Livan», in **Entikhab-e Nou** [(New choice)], ed. A. Rezaie and A. Abdi (Tehran: Tarh_e Nou, 1376 [1997]), p. 118.

(3) اعتبر نصف الشباب الإيرانيين فقط أن هدفهم الرئيس هو «إسعاد آبائهم» مقارنة بـ80% من الشباب في مصر، و86% في الأردن.
Mansour Mo''addel «Religion, Gender, and Politics in Egypt, Jordan, and Iran: Findings of **Comparative National Surveys**», unpublished report, 2002 p. 9.

(4) = Sohrab Behdad and Farhad Nomani, «Workers, Peasants, and Peddlers: A Study of Labor

من هنا، وفي منتصف عقد التسعينيات، كان يتم تكوين طبقة وسطى جديدة تتسم بالحجم الكبير، ورأس المال التعليمي والتطلعات المعولمة ووجود ظرف اقتصادي أقل بكثير مما كان عليه قبل الثورة من وفرة. شكلت الطبقة الوسطى الجديدة، المحبطة والمستاءة معنويًّا، للحركات ما بعد الإسلاموية التي دفعت بالمرشح الإصلاحي محمد خاتمي إلى سدة الرئاسة. لقد حازت ما بعد الإسلاموية إلى سلطة الدولة، فهل لها أن تكون بداية تحول ديموقراطي؟

هل كانت ما بعد الإسلاموية في موقع السلطة؟

كان الانتصار الانتخابي لمحمد خاتمي في 23 أيار/ مايو، والذي وصف بأنه الثورة الثانية، بداية لتنفيذ الأفكار الأساسية للسياسة ما بعد الإسلاموية، تلك التي شكلت التكوين الأيديولوجي لما أصبح يعرف بالحركة الإصلاحية. بمجرد تقلده منصبه، أتى خاتمي بالعديد من المفكرين ما بعد الإسلامويين في حكومته الجديدة ليصبحوا وزراء ووكلاء وزارات ومستشارين ونوابًا برلمانيين. هدفت استراتيجية حكومة خاتمي أن تمكن المجتمع المدني من الأسفل، وتتفاوض على تحقيق تحولات مؤسسية وقانونية من أعلى، حيث لا زال الإسلاميون المحافظون مسيطرين على السلطة الحقيقية، ويسيطرون على القضاء وعلى أجهزة الدولة غير المنتخبة ولكنها الأقوى، مثل (التليفزيون الحكومي، وأجهزة الأمن، ومجلس صيانة الدستور، ومجمع تشخيص مصلحة النظام، وخطباء الجمعة المتنفذين). وضع خاتمي على عاتق العديد من الوزارات مثل الداخلية والخارجية والمخابرات والتعليم العالي والثقافة، مهمة تسهيل استراتيجيات الإصلاح من أعلى، فيما شكل قادة الشبكات القاعدية التي ساعدته في حملته الانتخابية، الجزء الأكبر من المحافظين والعمد والموظفين المحليين الجدد.

في هذه الأثناء، وعلى مستوى القاعدة، تمدد عمل مؤسسات المجتمع المدني والصحافة الحرة ونشاط الحركات الاجتماعية بين الطلاب والشباب والنساء وفي المنظمات غير الحكومية مكتسبًا طاقة جديدة. لقد اختفى جوّ الكبت والكآبة في الشوارع والمؤسسات الحكومية. لقد تمكن ما بعد الإسلامويين وهم في السلطة في التأسيس

= Stratification in the Post_Rrevolutionary Iran», **International Journal of Middle East Studies** 34, no. 4 (November 2002) pp. 997_690.

لخطاب للإصلاح ولضرورة التلاقي بين الإسلام والمثل الديموقراطية. لم يحدث من ذي قبل في التاريخ الإيراني الحديث أن أصبحت مفاهيم التعددية والديموقراطية والمحاسبية وحكم القانون والتسامح على هذا النحو من الذيوع والانتشار في ثقافة سياسية تحض على الأبوية والرعاية. كان هذا لحظة غير اعتيادية لمجتمع يولد من جديد حيث حرك الشعور بالحيوية والطاقة كل قطاع في المجتمع كي يقف على قدميه ويعبر عن نفسه.

بعد سنوات من الاستبعاد والتخويف الذي مارسه أنصار حزب الله، استعاد الشباب حضورهم في المجال العام؛ في الشوارع وفي الحدائق والمقاهي ومحال التسوق والمراكز الثقافية والحفلات والاستادات. كان معظم هؤلاء الشباب طلبة ومن ثم مزجوا التنظيمات الشبابية بالتطلعات الطلابية نحو تكوين حركة طلابية لها هوية وروح جديدة. ومع بقاء المنظمة الطلابية الرسمية في موقعها، ووجود دعم جديد من الحكومة الإصلاحية، نمت الحركة الطلابية سريعًا، وانتشرت عبر شبكات على امتداد البلاد، ونشرت مجلة طلابية في عمومها هي (آزار) و700 مجلة طلابية محلية وأسست 1437 جمعية ثقافية وعلمية واجتماعية[1]. والآن، مع وجود جيل جديد من الطلاب بقيادة جديدة ، شهدت الحركة نقلة أيديولوجية مدوية من السياسة الطوباوية الثورية الإسلامية العالم- ثالثية نحو نموذج ما بعد إسلاموي براغماتي قائم على الديموقراطية والحريات المدنية. وفي الوقت نفسه، اتحدت الطالبات عبر الحلقات النسوية النامية، وساهمن في حركة المرأة الإسلامية المزدهرة بالفعل[2]. لقد وسعت النساء من شبكاتهن، وأنشأن منظمات وإصدارات معبرات عن التطلعات النسوية والسياسية معًا. لقد وصل عدد المنظمات النسائية إلى 230 عام 2000م، و330 عام 2003م[3]. وفي هذه الأثناء أيضًا عادت الجماعات المهمشة في المنفى وفي الداخل إلى المشهد السياسي. وفي العام 2000م، تم تسجيل 95 منظمة

(1) Alireza Rejaii, «**Poverty and Political Developments in Iran**», in Poverty in Iran, ed. F. Raiis_dana, Z. Shadi_tala, and P. Piran (Tehran: School of Behzisti va Tavanbakhshi, 1379 [2000])

(2) According to Mustafa Moin, the Minister of Science and Technology Mustafa Moin, in **Nourooz**, 11 Tir 1380 (2001),: p. 10.

(3) للاطلاع على نقاش نظري عن إحياء الحركات الاجتماعية، انظر ورقتي:
my «Islamism and Social Movement Theory», **Third World Quarterly** 26, no. 6 (July 2005): pp. 891_908.

وحزب سياسي جديد، ويشمل هذا 18 مجموعة إصلاحية، مقارنة بالعام 1997م، حيث سجلت 35 منظمة فقط[1]. وفي العام 2001م، تم تأسيس 110 نقابات لأصحاب الأعمال، و120 جمعية عمالية[2]. فيما ظل واحد من كل ثلاثة عمال منتميًا إلى بيت العمل، وهو المنظمة العمالية الأساسية[3].

كان أكثر الأشياء وضوحًا الطاقة التي خلقتها الصحف الجديدة. لقد أطلق الإصلاح فورة من الصحافة المطبوعة المستقلة والحرة نسبيًّا بشكل غير مسبوق في القرن الماضي. ظهر في عهد الإصلاح 2228 اسمًا صحفيًّا جديدًا، شمل هذا العدد 174 جريدة يومية[4]. وكان للطلبة والنساء صحفهم المتخصصة. ووصل عدد مطبوعات المرأة إلى 40 مطبوعة عام 2002م، ومطبوعات الطلبة إلى 286 مطبوعة عام 2000م[5]. وبدورها، أطلقت هذه الدوريات نقاشات حول الموضوعات المحظورة «التابوهات» ومنحت الإصلاح السياسي دفعة، ذلك الذي لم يجسد فقط النضالات الاجتماعية، لكنه أيضًا جعل الشعب واعيًا بصراعات الأجنحة داخل الدولة.

ومن خلال هذا المجال العام النابض بالحياة، دفعت الجماهير المعبأة الانتصارات الانتخابية المدوية إلى الإصلاحيين على رأس النظام. ففي أول اقتراع عام على مجالس القرى والمدن في شباط/ فبراير 1999م، فاز المرشحون الإصلاحيون بـ 90 % من 200000 مقعد[6]. لقد أصبح العديد من مجالس المدن قواعد دعم للإصلاحيين ومؤسسات التنمية الاجتماعية القاعدية[7]. في كانون الثاني/ يناير 2000م، تحكم الإصلاحيون في البرلمان. ومع إعادة انتخاب خاتمي في العام التالي، سيطرت الحركة الإصلاحية على معظم المؤسسات الانتخابية. وكنتيجة لسياسة الانفراج، تحسنت علاقات طهران بالغرب والدول العربية في الوقت الذي أثار نجاح حركة الإصلاح النظم السلطوية العربية. لقد

(1) **Reported in the daily Iran**, April 27, 2002. On women's NGOs, see Hamidreza Jalaiipour, Jame'e Hsinasi_ye Jonbeshha_ye Ejtimaii (Tehran: **Tarh-e Nou**, 2003), table 4. Also see **the Web site of Mohammad Ali Abtahi**, 24 Esfand 1382 (2003).

(2) Reported in **Aftab-e Yazd**, December 14, 2000, p. 5.

(3) **Hayat-e Nou**, August 29, 2000.

(4) **Hambastegi,** June 23, 2001, p. 5.

(5) Issa Saharkhiz, lecture, in **Amsterdam**, June 24, 2004.

(6) Reported in **Kiyan**, November_January 1999, p. 57.

(7) Reported in **Al-Hayat**, February 19 and March 2, 1999.

خرجت الصحف العربية محذرة بأن تحقيق النموذج الإيراني، سيدفع إيران هذه المرة إلى تصدير «الانتخابات الحرة بدلًا من الثورة الإسلامية»[1].

فيما انتشرت عملية الإصلاح، شهدت الحركة علامات على الاختلاف. لقد أصبحت الأفكار النقدية حول ولاية الفقيه والدولة الدينية أكثر وضوحًا، وأخذ بعض ما بعد الإسلامويين المعروفين في الانتقال نحو المثل الليبرالية والعلمانية في المجال السياسي. في آب/ أغسطس 2003م، انتقل حسين خميني، حفيد آية الله الخميني، إلى المنفى في العراق وأطلق حملة سياسية لإسقاط الدولة الدينية في إيران. فقد رأى أن الدولة الدينية الإيرانية هي «أسوأ ديكتاتورية في العالم». وفيما سهل الاتجاه نحو العلمنة تحالفًا واسعًا للجمهوريين العلمانيين (مثل الجبهة الجمهورية الجديدة، التي ربطت جمهوريي المنفى بجمهوريي الداخل)، فإن الإصلاحيين ذوي التوجهات الدينية قد أصابهم الفزع من هذه التوجهات. لقد مثلت الحركة الإصلاحية بخطابها المزاوج بين الدين والديموقراطية التحدي الأكثر جدية للإسلاميين المحافظين؛ فقد هدمت شرعيتهم السياسية والأخلاقية. في نظر العديد من الإسلاميين فإن الهجوم الخطابي ما بعد الإسلاموي كان مدمرًا للغاية، «إن هذا الاعتداء المستمر منذ خاتمي على مبادئنا المقدسة، بلغ مدى أبعد مما كان عليه أثناء البهلويين»[2].

سعى الإسلاميون المحافظون الذين شعروا بالهزيمة والإرباك بسبب هزائمهم الانتخابية الصادمة، للبحث عن فرص لاستعادة ثقتهم والمنافسة مرة أخرى. وإذا كانت الحركة الإصلاحية قد سعت نحو التعبئة من أسفل والتفاوض من أعلى، فإن هجوم المحافظين المضاد سعى إلى قلب هذه المعادلة، بإضعاف التعبئة الإصلاحية في المجتمع وشل الحكومة الإصلاحية من أعلى. ولهذا الغرض، شن المحافظون حملة خطابية مصحوبة بعنف يومي، لقد حرضوا على الأزمات واستخدموا القنوات الشرعية لقمع المعارضة وشل المؤسسات التي يسيطر عليها الإصلاحيون.

(1) **Kian Tajbakhsh**, «Political Decentralization and the Creation of Local Government in Iran», **Social Research** 67, no. 2 (September 2000): pp. 377_404.

(2) For a discussion of the influence of Iran oin the Middle East, see Asef Bayat and Bahman Baktiari, «**Revolutionary Iran and Egypt: Exporting Inspirations and Anxieties**», in Iran and the Surrounding World, ed. Nikki Keddie and Rudi Matthee (Seattle: University of Washington Press, 2002), pp. 305_326.

في فترة مبكرة عام 1996م، عقد رجال الدين المحافظون في إحدى حوزات قم مؤتمرًا حاول أن يواجه الأزمة الأيديولوجية وأن يتصدى للتحدي ما بعد الإسلاموي. لقد دعا المشاركون في المؤتمر كبار رجال الدين والمرشد الأعلى أن يوضحوا وأن يدحضوا شبهات ما بعد الإسلامويين الدينية[1]. استهدف المناوئون عناصر الخطاب ما بعد الإسلاموي مثل التعددية الدينية والعلمنة والتسامح والديموقراطية قبل أيّ شيء تلك التي تهدم أسس النموذج الإسلامي. لقد أصبحت أوضاع الإسلام الدينية والاجتماعية مثل (الحقيقة الدينية، والشريعة، والحرية الدينية ورجال الدين والسياسة الدينية) موضوعات للصراع اللفظي العنيف. غير أنه مع انتخاب خاتمي، أصبح رد الفعل أكثر عدائية. لقد أعلن آية الله الخزعلي من مجلس صيانة الدستور أنه «لا يوجد ما هو أقذر من القراءة التعددية للدين» وحذر خاتمي من مغبة استخدام «مثل هذه المصطلحات في العلن»[2]. ورأى رحيم صفوي قائد الحرس الثوري الباسديران أن هذه الأفكار لم تخرج إلا من «أعدائنا لزرع الشك بين المسلمين»[3]. وأكدت جمعية رجال الدين المقاتلين في طهران «لا يجب أن نسمح لأصول الإسلام المقدسة أن تكون مادة للتأويلات المتعددة لهذا الشخص أو ذاك»[4]. وأعلن آية الله مصباح يزيدي «يجب أن نخرس هؤلاء الذين يدعون لقراءة جديدة للإسلام»[5]. ثم ذهب إلى أبعد من ذلك عندما أعلن أن «ولاية الفقيه هي استمرار لحكم الله، ومن يعارض هذا فهو مرتد منكر للدين»[6]. وحذرت منظمة أنصار حزب الله أنها «ستقصف أقلام هؤلاء الذين يكتبون بغير علم ضد ولاية الفقيه، وسنسفك دماءهم إذا فعلوا هذا عن عمد»[7].

في حقيقة الأمر، أصبح استخدام العنف اليومي بالنسبة للإسلاميين المحافظين أداة فعالة لممارسة السياسة. فمن خلال القمع بالوكالة أي باستخدام الأفراد العاديين كمخالب، هدف المحافظون إلى استعادة المجال العام. ووجدت المئات من المجموعات الثقافية

(1) Cited in **Khordad,** 7 Aban 1378 (1999).
(2) Reported in **Kiyan**, no. 30 (June 1996): p. 43.
(3) **Reported in Azad**, 11 Mehr 1378 (1999).
(4) Cited in **Hayat-e Nou**, September 30, 2000, p. 3.
(5) Cited in **Khordad**, 5 Mehr 1378 (1999).
(6) Cited in **Khordad**, 27 Shahrivar 1378 (1999).
(7) cited in **Hambastegui**, March 12, 2001, p. 2.

شبه السرية المرتبطة بأنصار حزب الله والباسيج أرضًا خصبة للنشاط بعد وصول خاتمي إلى سدة السلطة. وأفسدت منظمة أنصار حزب الله التي تذكر بالعصابات الفاشية، بعنف العديد من المسيرات والمحاضرات والفاعليات الإصلاحية والعلمانية؛ حيث هاجمت المكاتب وقاعات الجامعات واعتدت على الأفراد، بل ارتكبت القتل والاغتيال بحق العديد من الإصلاحيين والمفكرين العلمانيين والنشطاء. وفي معظم حالات الاعتداء هذه، وقفت الشرطة مكتوفة الأيدي واكتفت بالمشاهدة. ومن قبض عليهم من المعتدين أطلق سراحه لاحقًا بأمر من القضاء[1].

ولقمع الفكر المعارض، أغلق القضاء المحافظ 108 جرائد يومية كبيرة بين عامَيْ 1997 و2002م، وأوقف الآلاف من الكتاب والصحفيين والناشرين الإصلاحيين أو فصلهم من أعمالهم. كما حوصرت الحركة الطلابية جديًّا بسبب العنف الذي مارسه أنصار حزب الله وإقالة النشطاء. لقد استطاع المحافظون بكفاءة تحييد العديد من المؤسسات الحكومية التي سيطر عليها الإصلاحيون. وفي بعض الأحيان، عمدوا إلى إنشاء مؤسسات بديلة، مثلما قام به الباسديران بإنشائه جهاز مخابرات خاص. والأكثر أهمية من هذا، أن سلطة الفيتو «الرفض» التي يتمتع بها مجلس صيانة الدستور، التي غالبًا ما باركها المرشد الأعلى، جعلت البرلمان الذي يسيطر عليه الإصلاحيون بلا سلطة حقيقية. وحتى مع منع النواب البرلمانيين من الترشح للانتخابات القادمة، عاد البرلمان مرة أخرى تحت سيطرة الإسلاميين المحافظين. لذا لم تتغير سيطرة المحافظين على المؤسسات إلا قليلًا، حيث ظلوا يسيطرون على المؤسسات غير المنتخبة مثل الجيش والشرطة والباسديران والباسيج وأجهزة الدعاية والعديد من مجموعات الضغط. علاوة على هذا، سمح الاستياء الشعبي من مشروع الإصلاح للمحافظين أن يستكملوا انقلابهم السلطوي وأن يقضوا على عملية الإصلاح عندما انتقل كرسي الرئاسة إلى المرشح المحافظ محمود أحمدي نجاد عام 2004م. ومع إحباط القواعد الشعبية للإصلاح، أدت اللامبالاة التدريجية التي استولت على الطبقة الوسطى والشباب والنساء إلى تحجيم القوة الاجتماعية للإصلاحيين. وساهم في هذا على وجه التحديد تفتت المعسكر الإصلاحي وافتقاده استراتيجية مشتركة تتلاقى عليها التصورات المتباينة عن إيران التي يريدها الإصلاحيون.

(1) In Litharat, cited in **Iran-e Farda**, no. 41, (Farvardin 1377 [1998]): p. 37.

وعلى الرغم من فشلها في إزاحة الإسلاميين، فقد تمثل النجاح الأساسي للحركة الإصلاحية أساسًا في هدمها للشرعية السياسية والأخلاقية للإسلاموية. لقد نجحت في تحقيق هيمنة لمثل الديموقراطية والتعددية السياسية، إن لم يكن الاجتماعية بشكل غير مسبوق في إيران أو في الشرق الأوسط الإسلامي، خلا تركيا. لقد أكد الإصلاحيون بوضوح على أن المرء باستطاعته أن يكون ديموقراطيًّا ومسلمًا في آنٍ. غير أن الحكومة الإصلاحية، مع ضعف قيادتها وتركز أنصارها في الطبقة الوسطى وبتركيزها على التغيير الخطابي وترددها في تعبئة الطبقات الدنيا ولا سيما الفقراء والطبقات العاملة والمدرسون، كانت غير قادرة على التعامل مع السلطات الإكراهية والشبكات الزبونية التي حازها منافسوهم المحافظون. بدلًا من هذا، أطلق المحافظون الساعون إلى الثأر عملية ضخمة سياسية وقانونية وعنيفة بشكل واضح لتعويض ما خسروه خلال سنوات الإصلاح. جسد أحمدي نجاد وحكومته هذا السعي المحموم، خاصة بالعودة إلى ثورية عقد الثمانينيات ببناء مصادر جديدة للشرعية يمكن القول إنها تمثلت في الشعبوية والراديكالية والخطاب المهدوي. لقد صمم المحافظون على محو أيّ إمكانية لوجود حكومة إصلاحية مرة أخرى. وسعوا إلى ترسيخ سلطتهم بما يتماشى مع رؤية آية الله مصباح يزدي مرجع أحمدي نجاد المذهبي بتخليص الجمهورية الإسلامية من مركبها الجمهوري وتحويلها إلى حكومة إسلامية لا تعمل فيها الانتخابات كمنصة للتعبير الحر عن الآراء والمعارضة ولكن لتأكيد الولاء للولي الفقيه، باعتباره أنه جوهر «النظام الإسلامي»[1].

من هنا، وتحت حكم أحمدي نجاد، تمّ إغلاق العديد من المنظمات غير الحكومية، وتمّ اعتقال المئات من المعارضين من طلبة الجامعات والنساء ونشطاء المجتمع المدني، وقمعت العديد من احتجاجات المعلمين وسائقي الباصات وعمال آخرين. لقد تم تقليص الدعم الحكومي، ووصلت الخصخصة مستويات جديدة؛ 18 مرة أكبر من معدلاتها بين عاميْ 2001–2003م، وقلص معدل التضخم الذي وصل إلى 25% القوة الشرائية لمتقاضي الأجور بشكل حاد. لقد ركزت حملة أحمدي نجاد الانتخابية على محاربة الفساد وتوفير وظائف جديدة وإعادة توزيع عادلة لأموال النفط. ولكن تحت حكومته، بلغت معدلات الفساد والمحسوبية مستويات جديدة وازداد حجم من يعيشون تحت خط الفقر بنسبة 13% حيث بلغوا 10 مليون شخص طبقًا لمجلس الأعمال الإسلامي.

(1) According to Intelligence Minister, Ali Yunesi, in **Ettelaat**, 6 Shahrivar 1378 (1999).

في ظل هذا، أحدث الخوف من الكابوس الذي قد تحققه فترة حكم ثانية لأحمدي نجاد، حماسة غير مسبوقة للمرشحين الإصلاحيين. لقد غيرت المنافسة الانتخابية الرئاسية بين أحمدي نجاد ومير حسين موسوي وجه الأمة السياسي. قام المتحمسون للإصلاح من الطبقات الوسطى الميسورة والطبقة العاملة، الذين لم يدلوا بأصواتهم في انتخابات العام 2005م السابقة، بالانتفاع بالجداول الانتخابية والانقسام داخل النخبة الحاكمة ليحولوا سنوات استيائهم الصامت إلى تحركات رائعة. وانتقل الشباب والنساء بطاقة كبيرة ليصبحوا قواعد الحركة النشطة، فنظموا مسيرات الجماهير في الشوارع في أجواء شبه احتفالية. غير أن نتائج الانتخابات التي أسفرت عن فوز أحمدي نجاد مرة أخرى وسط دلائل واضحة على التزوير، حطمت آمال العديد منهم بما عمق الغضب في نفوسهم فتحول إلى حركة احتجاجية واسعة النطاق لم يكن لها سوابق في تاريخ الجمهورية. أطلق على هذه الحركة اسم «الحركة الخضراء»[1] [2].

جسدت هذه الحركة، التي لم تكن نضالاً من الطبقة الوسطى ضد الحكومة الداعمة للفقراء، أو حربًا علمانية ضد الدولة الدينية، حركة ديموقراطية ما بعد إسلاموية تسعى إلى المواطنة في إطار أخلاقي. لقد حملت هذه الحركة التطلعات الكبيرة نحو حياة كريمة بلا خوف ورقابة أخلاقية وفساد وحكم استبدادي. لقد مثلت، بكونها أهلية خالصة وسلمية في مبادئها، موجة خضراء للحياة والحرية[3].

انطلقت الحركة الخضراء قوية، غير أنها واجهت حملة قمعية عنيفة من قبل النظام الإسلامي. لقد أوقف العديد من المفكرين والاستراتيجيين وقادة الحملات على الفور، وأغلقت الوسائل الإعلامية الإصلاحية بالكامل وتوقفت وسائل الاتصال الحرة بين المواطنين. لقد أضعف الترويع والعنف الذي مارسته الدولة، حيث قتل على الأقل سبعون شخصًا واعتقل حوالي 4 آلاف شخص، والحملة الدعائية العصبية من قبل إعلام النظام،

(1) يعتمد هذا النقاش على:
These discussions draws on my Asef Bayat, «Green Wave for Life and Liberty:, **Open Democracy**, 7 July 2009 in **http://www.opendemocracy.net/article/iran-a-green-wave-for-life-and-liberty**

Ibid. (2)

(3) للاطلاع على تحليل مفصل عن الحركة الخضراء، انظر:
Asef Bayat, **Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East** (Stanford University Press, 2013, 2nd edition), chapter 14, «The Green Revolt».

والمحاكمات الجماعية على النمط الستاليني المذاعة في التلفاز، والحرب النفسية، من زخم الشارع. ومع استمرار المعارضة الجماهيرية وخوف الحكومة من أن تنتقل أحداث الربيع العربي إلى إيران، قام النظام باعتقال رمزي المعارضة، مير حسين موسوي ومهدي كروبي ووضعهما تحت الإقامة الجبرية. على الرغم من قدرة النظام الإسلامي على الصمود، إلّا أن أشياء كثيرة قد تغيرت؛ لقد واجهت النخبة الحاكمة أزمة شرعية حقيقية وانقسامات جدية، وأصبح المرشد الأعلى هدفًا للسخط الشعبي. لقد تجاوزت القضية مسألة التزوير نحو اختبار قدرة النظام الإسلامي على التكيف مع مطالب مواطنيه الواعين بحقوقهم. إن الحركة الخضراء على الرغم من عثراتها واختلافاتها، قد أشّرت على الأزمة العميقة للإسلاموية باعتبارها فكرة وحكومة وبشرت بصعود سياسة ما بعد إسلاموية في مستقبل إيران.

الفصل الثاني

ما بعد الإسلاموية على الطريقة التركية

إحسان داغي

قبل أيّ شيء آخر، أنا مسلم. وكمسلم، أحاول أن أذعن لتعاليم ديني؛ فأنا أحمل مسؤولية تجاه الله الذي خلقني، وأحاول أن أقوم بعبء هذه المسؤولية. لكنني أحاول أن أبقي هذا الالتزام بعيدًا عن الحياة السياسية، وأن أبقيه أمرًا شخصيًّا. ولا يمكن للحزب السياسي أن يدين بدين، فقط الأفراد يستطيعون هذا. وإلا سيكون هذا استغلالًا الدين، وهو أسمى من أن يستغل.

رجب طيب أردوغان،
زعيم حزب العدالة والتنمية، ورئيس الوزراء التركي.

ليست الإسلاموية ميتة، لقد تحول بعض من تياراتها من الداخل إلى أساليب نقدية ذاتية وخلاقة لمواجهة المأزق السياسي والأيديولوجي. وتعتبر ما بعد الإسلاموية بناءً جديدًا من الخطابات والمواقف للتكيف من خلال الاستمرار في الانخراط في الحياة السياسية. عندما تحول الإسلاميون إلى الديموقراطية كاستراتيجية سياسية فعالة للتعامل مع مناوئيهم السلطويين من خلال اجتذاب الجماهير عبر الوسائل الشرعية، وعندما تحولوا إلى التعددية كقاعدة للتواصل والعمل مع الفئات الاجتماعية المتنوعة، فقد وصلوا عند هذه الحالة إلى ما بعد الإسلاموية، وذلك باعتبار أن الأخيرة ليست أطروحة مناقضة للإسلاموية أو إسلاموية مقنعة، لكنها بالأحرى إسلاموية ممتزجة بالديموقراطية

والتعددية[1]. إنها تمثل قدرة الإسلاموية على تطوير خطاب واستراتيجية سياسية وإيجاد فواعل جدد.

هذه القدرة على الاستجابة التي أشّرت على ظهور ما بعد الإسلاموية من داخل الحركات الإسلامية توضح قدرة الإسلاميين على التعلم وقدرتهم على تغيير أنفسهم للتعامل مع التحديات التي واجهوها. لقد أخذ ما بعد الإسلامويين، ببنائهم على منجزات الإسلاميين وإصرارهم على التغلب على المآزق السياسية والنظرية، في القيام بعملية إعادة تفكير في خطاب الإسلاموية القديم وطوبياها[2].

لقد جعل اقتناع الإسلاموية بأن الإسلام نظام سياسي واجتماعي واقتصادي شامل ويجب أن تتمّ إقامته من خلال أجهزة الدولة، جعل منها مشروعًا سياسيًّا حداثيًّا. وتمّ تدعيم الهوة الزمنية بين الإسلام الأول والعصور الحديثة (بجسر)من خلال القراءة النصية للقرآن الكريم. ولم يكن السعي نحو إحياء الجماعة الإسلامية كليًّا مجرد حنين ماضويّ، بل كان خيارًا سياسيًّا متعديًا لبناء مجتمع جديد عبر قوة الدولة وتحت احتكار فهم معين للاجتهاد الديني. لذا، كانت الإسلاموية شديدة الصلة بالأيديولوجيات الشمولية واستراتيجياتها في القرن العشرين.

سعى الإسلاميون بادعائهم الولاء إلى رسالة الإسلام الأصيلة إلى إعادة بعث المجتمع الإسلامي من خلال الصراع ضد الحكام غير الإسلاميين في بلدانهم، وضد القوى الغربية في الخارج، وهي التي أفسدت هؤلاء الحكام وسممت عقول المسلمين. وبالنسبة إليهم، فإن إعادة إقامة حكم الإسلام مسألة حياة أو موت تتطلب وتعطي الأولوية للصراع السياسي باستخدام كل الوسائل المتاحة.

لقد تغيرت علاقة المسلمين بالسياسة عبر سنوات تحت تأثير العولمة، وقوى السوق وانتشار وسائل الإعلام وامتداد النخب المتعلمة بالإضافة إلى الفشل الواضح للبرنامج السياسي الإسلاموي. وأصبح من الصعوبة بشكل متزايد أن يتمّ تصوير شكل محدد لعلاقة المسلمين بالسياسة، إن النظم في العالم العربي تتغير بداية من تونس ثم مصر، وأضاف

(1) A. Bayat, **Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islalmist Turn** (Stanford: Stanford University Press, 2007), 11.

(2) I. Dagi, «Rethinking Human Rights, Democracy and the West: Post_Islamist Intellectuals in Turkey», **Critique: Critical Middle Eastern Studies** 13, no. 2 (2004): pp. 135_151.

الدور الذي لعبه الإسلاميون في هذيْن البلديْن دفعة لتطوير مناهج جديدة للنظر إلى رؤية المسلمين السياسية.

يمكننا وصف الرؤية الإسلامية الجديدة للسياسة بأنها ما بعد إسلاموية من حيث الاتجاه ومن حيث الاستراتيجية السياسية. يتخذ هذا الاتجاه من الإسلام مرجعية غير أنه يعترف بتنوع الاجتهادات والمناهج والنماذج النابعة من الإسلام. وبالتالي، لا يدّعي الاتجاه ما بعد الإسلاموي احتكار فهم وحيد للإسلام ويسعى نحو فرضه من خلال القوة الإكراهية للدولة، إنه يترك المساحة الأوسع لحرية الاختيار[1].

تتضمن ما بعد الإسلاموية أيضًا استراتيجية سياسية تنتفع بالديموقراطية في إطار خطاب جديد يمكّنها من إقامة تحالفات مع مجموعات سياسية واجتماعية مختلفة. تتعامل هذه الاستراتيجية الجديدة مع المجتمع كما هو، بكل ما فيه من هويات وأنماط حياتية وأيديولوجيات متنوعة، ومن ثم يقبل تعدديته الأصيلة ويرفض المشروع الإسلاموي الساعي نحو تبديلها بأساليب ثورية. بهذه الطريقة، بدلًا من تبشيرها بفكرة بناء «المجتمع الجديد» التي تنتهي دائمًا بنموذج سياسي شمولي، تشير ما بعد الإسلاموية نحو «فكر جديد» يقوم على الاستيعاب والتعددية والتشاركية في المجال الاجتماعي. ومع ذلك، لا تتخلى تمامًا عن التبشير بفضائل المجتمع الأخلاقي القائم على الإسلام.

ويبقى السؤال الأكثر أهمية، هل ستتورع الحكومة ما بعد الإسلاموية عن استخدام القوة القسرية للدولة لتحقيق مثل هذا المجتمع. ما بعد الإسلاموية ليست حركة مشغولة بالسيطرة على الدولة واستخدامها كقوة تحويلية. وعوضًا عن هذا، فإنها تعكس الاعتقاد بأن الأصوب والأدوم هو التجذر داخل المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية الموجودة بالفعل. على هذا، فإن ما بعد الإسلاموية تعبر عن سموّ الاجتماعي على السياسي، فبدلًا من النظر إلى الدولة باعتبارها أداة التغيير، فإنها ترى أن المجتمع بقدراته هو القادر على حل الأزمات السياسية.

لا تتعلق ما بعد الإسلاموية فقط بتغيير الاستراتيجيات، إنها أعمق من هذا وأكثر تأثيرًا؛ إذ إنها تتعلق بالتخلي عن الفكرة والمثال القائل بأن الدولة الإسلامية ممكنة سياسيًّا

(1) A. Bayat, **Islam and Democracy: What Is the Real Question?** ISIM Paper, 8 (Leiden: Amsterdam University Press, 2007), pp. 17_20.

ونظريًّا. ولهذا مدلولات عميقة على علاقة المسلمين بالسياسة؛ فإذا كانت فكرة الدولة الإسلامية خرافة، فسيكون عليهم أن يتعاملوا مع قضية تحديد وتعريف وتقرير ماهية النموذج السياسي المثالي. ومن هذا البحث، تظهر ما بعد الإسلاموية كمحاولة لتأطير نظام سياسي للمسلمين في عالم لا يوجد فيه نظام سماوي مسبق يمكن أن يطلق عليه دولة إسلامية. من هنا تحتضن ما بعد الإسلاموية المشاركة والاستيعاب والتسامح والتحرر وحقوق الإنسان والحريات وتدمجها بالأخلاق والأخوة والتضامن الإسلامي، وذلك لتعويض فقدان «المقدس» في تكوين نموذج الحكم.

وإذا كانت ما بعد الإسلاموية غير منصبة على إقامة مجتمع ودولة إسلاميّيْن، فلماذا تنخرط إذن في السياسة؟، للإجابة عن هذا السؤال نجد أن ما بعد الإسلامويين الأتراك قد استبدلوا الناس Halk بالرب Hak؛ فلم يعودوا يمارسون السياسة باسم الإسلام، بل باسم الشعب الذين عليهم أن يعملوا على الوصول للسلطة لخدمته. ويتطلب مثل هذا المنطق تبني الديموقراطية والتعددية كمبادئ سياسية واقتصادية مؤسسة للنظام السياسي. وفي إطار الحالة التركية، برر ما بعد الإسلامويين الأتراك انخراطهم في الحياة السياسية من خلال فكرة تحرير الناس عبر مدّهم بالخدمات. لقد منح شعار «خدمة الشعب هي خدمة لله Halka hizmet hakka hizmettir» للإسلاميين السابقين سببًا للانخراط المستمر في السياسة.

لقد برهن ما بعد الإسلامويين الذين تجمعوا حول حزب العدالة والتنمية AKP فاعلية الفكر الجديد في بيئة سياسية تنافسية. ويبرز الحزب من بين النجاحات الهامة التي حققتها الحركة ما بعد الإسلاموية. وبفوزها بثلاثة انتخابات عامة متعاقبة منذ وصولها إلى السلطة عام 2002م، مارست الحركة أداءً كان مستحيلًا لأي حزب إسلامي سابق. لقد أثبت ما بعد الإسلامويين أنهم يستطيعون العمل من خلال القواعد الديموقراطية وأن يصلوا إلى الحكم من خلال صندوق الانتخابات، وأن الديموقراطية قد تتلاءم وتحولات الحركة الإسلامية. لقد قدمت الحالة التركية سؤالًا عما إذا كانت ما بعد الإسلاموية قادرة على استيعاب ما بعد الإسلامويين، وإذا ما كان ما بعد الإسلامويين قادرين على القبول بالأفكار الديموقراطية والعمل من خلال مبادئها.

نمت ما بعد الإسلاموية التركية في سياق خاص، حيث عومل الإسلاميون الأتراك على أنهم «دخلاء» من قبل مؤسسات الدولة العلمانية والنخب الاقتصادية والاجتماعية.

وعلى الرغم من كونها تبدو دخيلة، فإن ما بعد الإسلاموية أيضًا متعلقة بتغيير التوجهات حول العلمانية باعتبارها عماد الدولة الديموقراطية. وعلى الرغم من القول بأنها لا يمكن أن تكون علمانية في سياق خصوصيات السياسة التركية، فقد كان على ما بعد الإسلاموية أن تعمل خلال نظام دستوري علماني صلب، وأن تقيم نموذج العلمانية الأنكلوساكسونية الذي يفصل الدولة عن القواعد الدينية غير أنها في المقابل تمنح الدين حرية كاملة في المجال الاجتماعي[1]. لقد أدى اشتباك ما بعد الإسلامويين في صراع طويل مع العلمانيين الراديكاليين إلى إعادة التفكير في العلمانية والتعددية وحقوق الإنسان. ومن بين عوامل أخرى، كان النظام الدستوري العلماني، والقوى المؤسسية هي من حمل الإسلاميين على إعادة التفكير في سلوكهم واستراتيجياتهم وأهدافهم السياسية.

من هنا تدين ما بعد الإسلاموية التركية في ظهورها إلى المأزق السياسي الذي خلقه القمع العلماني الذي استخدم قدرات دستورية واجتماعية في مواجهة الإسلاميين الذين تمتعوا بسعة الحيلة في التعامل مع الأزمات التي واجهتهم. لقد منح كلا التحديْن ما بعد الإسلامويين سبيلًا للوجود. يؤكد آصف بيات «لقد شهدت تركيا بالكاد سياسة إسلاموية نموذجية، وبديلًا عن هذا، تبنت أحزابها الإسلامية الكبرى الفكرة ما بعد الإسلاموية (ولا سيما حزب العدالة والتنمية)». والسمة المركزية في هذه الفكرة تجسدها الدعوة إلى «مجتمع متدين في إطار دولة علمانية ديموقراطية»[2].

وعلى الرغم من عدم نموذجيتها، فقد كان هناك مفكرون إسلاميون وتيارات سياسية عملت كتجربة ما بعد إسلاموية من قبل ظهور حزب العدالة والتنمية. لم تكن الفكرة القائلة إن الإسلام ليس مجرد دين ولكن أيديولوجية، من شأنها تنظيم المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية فكرة مجهولة في تركيا. لقد استوعب الإسلاميون الأتراك الإسلام كأيديولوجية شاملة وكطوبيا تبشر بمجتمع جديد يتمّ بناؤه عبر جهاز الدولة، وأن هذا سيكون متحققًا فقط إذا ما بقي كل ما هو «إسلامي» بعيدًا عن التأثير

(1) A. Kuru, «Reinterpretation of Secularism in Turkey: The Case of the Justice and Development Party», in **The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti,** ed. H. Yavuz (Salt Lake City: University of Utah Press, 2006), pp. 136_159.

(2) Bayat, **Making Islam Democratic**,189.

السام للحداثة الغربية ومفاهيمها وقيمها مثل الديموقراطية والعلمانية والتقدم والقومية والحريات، وكلها قيم غريبة عن الإسلام ونموذجه السياسي[1].

اكتسبت هذه الأفكار أرضية واسعة في الثمانينيات عندما كانت الإسلاموية في ذروتها في الشرق الأوسط، فيما تعرضت في الوقت نفسه الحركات الفكرية والعلمانية إلى قمع عنيف في تركيا في أعقاب انقلاب 1980م. فاعتقد الإسلاميون حينذاك، وقد اكتسبوا ثقة زائدة في النفس، في «البديل الإسلامي» وإمكانية إقامة دولة ومجتمع إسلاميّن[2].

وبفضل الأسباب التي سنسوقها في هذا الفصل، خسر الإسلاميون ثقتهم وأملهم في إمكانية أسلمة المجتمع والدولة في أواخر التسعينيات. لقد غادر التيار الرئيس منهم فكرة بناء نظام سياسي واجتماعي بديل. لقد سعوا مع إبدائهم ملامح من انعطاف ما بعد الإسلاموية نحو بدائل، ليست في الإسلام، ولكن في المؤسسات السياسية الحديثة التي كان من المتوقع أن تفسح مكانًا للإسلاميين بداخلها في إطار مبادئها الديموقراطية والتعددية. ويمكننا القول إن ما بعد الإسلامويين قد هجروا رؤيتهم الحادة للإسلام السائدة في الثمانينيات التي ترى فيه أيديولوجية قادرة على تكوين مجتمع جديد وبناء دولة جديدة. كما أحدثوا نقلة، ليس فقط في آرائهم ولكن أيضًا في استراتيجيتهم السياسية حيث جعلوا من تعميق الديموقراطية والتعددية السياسية وحتى العلمانية أولوية لضمان وجودهم وجهًا لوجه مع الدولة السلطوية الكمالية. يعبر محمد ميتنر ، الإسلامي السابق وعضو البرلمان الحالي عن حزب العدالة والتنمية ما بعد الإسلاموي، عن هذا التغيير

---

(1) İsmail Kara, ed., **Tuürkiye'de İİslamcılık Dusuüşüncesi**, vol. 1 (Istanbul: Risale Yayınları, 1986); İİsmail Kara, ed., **Tuürkiye'de İİslamcılık Dusuüşüncesi**, vol. 2 (Istanbul: Kitabevi Yayınları, 1997); İsmail Ismail Kara, ed., **Türkiye'de Turkiye'de İslamcılık Islamcilik Dusuüşüncesi**, vol. 3 (Istanbul: Kitabevi Yayınları, 1998).

بالنسبة إلى علي بولاج وهو مثقف معاصر له موقع إسلاموي قوي وقد كان مؤثرًا في تكوين الجيل الإسلاموي في تركيا، فإن الإسلام «طريق بديل للفكر ونظام للاعتقاد وطريقة للحياة». انظر:

(**Cagdas Kavramlar ve Duzenler** [(Istanbul: Pinar Yayinlari, 1987]), p 199).

(2) Kenan Cayir, «**The Emergence of Turkey's Contemporary 'Muslim Democrats**,'» in U. Cizre, Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party (London: Routledge, 2008), pp. 64_66; A. Gunes_Ayata, «**Islamisim versus Authoritarianism: Political Ideas in Two Islamic Publications**», in Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State, ed. R. Tapper (London: I. B. Tauris, 1994), pp. 254_279.

بجملة بسيطة وواضحة: «إن الإسلام ليس أيديولوجيا، والقرآن ليس دستورًا»[1]. لقد شرع الإسلاميون السابقون في إيجاد أرضية لمطالبهم، ليس في الإسلام ولكن في عالمية الحداثة السياسية، وبالتالي في مبادئ حقوق الإنسان والديموقراطية وحكم القانون واحترام الاختلافات، مع حفاظهم على هويتهم.

من هنا، تحطمت التخيلات الفكرية والسياسية عن أسلمة الدولة والمجتمع في حقبة الثمانينيات على نحو واسع، باعتبارها نظريات مجردة عن المجتمع والدولة والاقتصاد الإسلامي لا علاقة لها بالأزمات التي واجهها الإسلاميون في أواخر التسعينيات. ويرجع هذا إلى الاستخدام المستمر للخطاب الإسلامي بإشاراته إلى نموذج الحكومة والمجتمع الذي ربما قد سوّغ وكثّف من السياسات القمعية التي تعرضت لها كافة الجماعات الإسلامية، فيما أشار مناوئوهم دائمًا إلى خطر أسلمة المجتمع والدولة. لذا نتج عن البحث عن الأمن والبقاء في مواجهة الدولة القمعية تحولات أيديولوجية للإسلاميين منذ نهاية التسعينيات؛ حيث أفسحوا الطريق للفكر الجديد الذي يمكن وصفه بما بعد الإسلاموية.

إذن، يلقي تحليل آليات وعملية ونتائج تحولات الإسلاميين الأتراك الضوء على جذور ومضمون ما بعد الإسلاموية على الطريقة التركية a la Turca. تثبت الحالة التركية أن تحول الإسلاموية إلى ما بعد الإسلاموية أدى إلى تمكين ممثلي الإسلام السياسيين والاجتماعيين. من ثم، لا تشير ما بعد الإسلاموية إلى فشل الإسلام السياسي ولكنها بالأحرى، توضح قدرة الإسلاميين على تغيير أنفسهم استجابةً للتحديات والأزمات[2].

يفسر هذا الفصل ظهور السياسات ما بعد الإسلاموية من رحم تحولات الإسلاموية التركية من خلال استكشاف وكيلها السياسي الرئيس المتمثل في حزب العدالة والتنمية الحاكم. ويعمل على تفحص الآليات والتفاعلات التي دفعت الإسلاميين في تركيا نحو استكشاف الديموقراطية والعلمانية والتعددية والعولمة والأوربة، والطريقة التي مكن بها هذا الاستكشاف النشاط الإسلامي والساسة الإسلاميين السابقين في المجال الاجتماعي.

(1) M. Metiner, **Yemyesil Seriat, Bembeyaz Demokrasi** (Istanbul:, Dogan Kitaplari, 2004), p. 216.

(2) للاطلاع على أطروحة «الفشل»، انظر:
O. Roy, **Failure of Political Islam** (Cambridge: Harvard University Press, 1994); G. Kepel, **Jihad: The Trail of Political Islam** (Cambridge: Harvard University Press, 2002).

سيبدأ هذا الفصل بتفسير صعود الحركة الإسلامية السياسية، وبالتالي تفحص الأزمات التي واجهتها في أواخر التسعينيات. وبعد تقييم الحاجة والاندفاع نحو التغيير، سيتناول الفصل بالتركيز على حزب العدالة والتنمية كاستجابة ما بعد إسلاموية.

مأزق الإسلاموية في البيئة السياسية العلمانية

إن تأسيس حزب إسلامي أمرٌ غير ممكن دستوريًّا في تركيا؛ فالدستور التركي وقانون الأحزاب لا يسمح بوجود أحزاب ذات مبادئ دينية سواء على المستوى الأيديولوجي أو البرامجي. هذا الحظر قائم على أساس مبدأ العلمانية التي أصبحت مبدأً دستوريًّا منذ العام 1937م، على الرغم من التنازع حولها. لقد رأى هؤلاء الذين ضمنوا هذا المبدأ في الدستور وطبقوه لعقود، أن العلمانية تتجاوز فكرة الفصل بين الدين والدولة وحرية الضمير، إنها طريقة حياة[1]. تمنع العلمانية بهذا المفهوم الإسلام من أن يكون له مكان، ليس فقط في الحياة السياسية، ولكن في الفضاء الاجتماعي، فيبقى محصورًا في الضمير الفردي دون أن يكون له حضور اجتماعي. وفيما استخدمت العلمانية لإنكار حق الإسلاميين في السلطة، قام الإسلاميون بالتنازع حول نموذج العلمانية كما تطبقه الدولة التركية.

إن العلمانية في واقع الحالة التركية قضية إشكالية. فإذا كانت العلمانية تفترض الفصل بين الدين والدولة، فهذا ما لا يوجد في الحالة التركية حيث إن الدين غير منفصل عن الدولة، بل بالأحرى هو واقع تحت سيطرتها؛ فالإدارة العامة للشؤون الدينية أو «Diyanet» هي جزء من جهاز الدولة ويعمل فيها الآلاف من الموظفين المنتشرين في مئات الفروع المحلية ويحتكرون الخدمات الدينية. ولا تحظى الجماعات الدينية وحلقات الطرق الصوفية بوضع رسمي، فضلًا عن أن يكونوا مستقلين عن الدولة. وتتدخل الحكومة في الدين وفي الفاعليات الدينية حيث تتوقع أن يعمل الدين كخادم للدولة.

وإذا كانت العلمانية تتطلب حيادية الدولة تجاه الأديان والطوائف والعقائد المختلفة، فإن التطبيق التركي لها يقدم نموذجًا غريبًا؛ حيث لا تقدم إدارة الشؤون خدماتها إلا للمسلمين فقط، ولا تخدم أو تمثل المواطنين الأتراك أصحاب الديانات غير الإسلامية.

(1) عندما تمّ إلغاء قانون يسمح بارتداء غطاء الرأس في الجامعة، حكمت المحكمة الدستورية بأن «العلمانية، هي طريقة متحضرة للحياة».

(E. 1989/1, K. 1989/12 no, dated 7.3.1989,. at **http://www.anayasa.gov.tr/files/pdf/kararlar_dergisi/kd_25.pdf**

وعلاوةً على هذا، لا تدرس ولا تطبق ولا تدعو هذه الإدارة إلى الإسلام ككل، ولكن إلى نسخة واحدة من الإسلام، وهو المذهب السني الحنفي، حيث يستبعد العلويون وهم طائفة إسلامية بلا اعتراف ولا خدمات. كما أن التدريس الإجباري للدين، في نسخته الإسلامية الحنفية، هو مبدأ دستوري في إطار هذا النموذج الغريب من العلمانية.

وبغضّ النظر عن غرابتها، فقد عملت العلمانية في السنوات التأسيسية للجمهورية لإحداث قطيعة مع الماضي الذي هيمن عليه الإسلام بتأثيره على المجتمع. ومن خلال السياسات المعلمنة، حاولت النخبة الجديدة أن تفرغ المجال الاجتماعي من مضمونه الإسلامي وأن تشغله بسلطتها وقوانين شرعيتها. ومن ثم، أصبحت هذه العملية والنجاح الذي تكلّلت به جزءًا من الصراع السياسي لممارسة الهيمنة على الفضاء الاجتماعي الإسلامي[1]. رفض الإسلاميون بدورهم المفهوم الكمالي للعلمانية كونها معادية للدين ومصممة لمحو الإسلام من المجاليْن العام والسياسي[2]. لقد حوّلت هذه الجدالات التاريخ التركي الحديث إلى تاريخ من الصراع العلماني-الإسلامي.

حتى المعارضة الليبرالية تم إخراسها بذريعة حماية العلمانية. حدثت أول حالات هذا القمع في العام 1925م، عندما تمّ إغلاق أول حزب ليبرالي في الجمهورية الوليدة، وهو الحزب الجمهوري التقدمي، إذ تضمن برنامجه مادة تقول: «إن الحزب يحترم المعتقدات الدينية». وتدل حقيقة أن هذا قد اعتبر كافيًا لأن يعتبر هذا الحزب رجعيًّا إلى كيف أن العلمانية قد ضيقت من المجال السياسي ورفضت وجود أي شكل من التنظيمات السياسية الإسلامية حتى في الوقت الذي لم تكن فيه من الملامح المميزة للدولة.

خلال فترة التعددية الحزبية في الخمسينيات، انحازت المجموعات الدينية، والتي استمرت في الوجود في عهد الحزب الواحد، إلى الحزب الديموقراطي، وهو الحزب الذي بدا أنه قد ترك العلمانية الإقصائية في الحقبة الجمهورية السابقة. لقد وجدت الهوامش الدينية سبيلًا سياسيًّا لتمثيلها في الحزب الديموقراطي. انطلقت المجموعات الدينية في عملية إحياء تحت حكم يمين الوسط، بعد تعافيها من الضغط العلماني الراديكالي. مع

(1) N. Gole, «Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter_Elites», **Middle East Journal** 51, no. 1 (1997): pp. 46_58.

(2) S. Mardin, «Ideology and Religion in the Turkish Revolution», **International Journal of Middle East Studies** 2, no. 2 (1971): pp. 197_211.

ذلك، ومع إعادة تكوين السياسة التركية في أعقاب التدخل العسكري في العام 1960م، ازدادت شعبية الإسلام، وازدادت جاذبيته السياسية. ظهر التعبير السياسي الأوضح عن الإسلام مع إنشاء حزب النظام الوطني Milli Nizam بقيادة نجم الدين أربكان. وتغير اسم الحزب عبر سنوات غير أن الحركة الإسلامية نفسها عرفت بالميلي جوروش Millî Görüş أو الرؤية الوطنية[1].

في عملية تكوين الحركة، حاز أربكان على مباركة زاهد كوتكو شيخ الحركة النقشبندية البارز. وفي الإعلان التأسيسي للحركة، تم التعبير عن المرجعيات الإسلامية بوضوح كالحديث عن سبيل الله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والولاء لله. وجعل الحزب من «إقامة حضارة عظيمة وجديدة» حضارة تستلهم الإسلام. لقد عارض الحزب فكرة الفوائد البنكية وعضوية تركيا في الجماعة الاقتصادية الأوروبية. وكان شعاره يد تشير بأصبع السبابة وهو إصبع الشهادة كرمز لشهادة المسلمين.

كانت هذه الرمزية الإسلامية أكبر من أن يتمّ التسامح معها. فقامت المحكمة الدستورية في أعقاب المذكرة العسكرية في 12 آذار/ مارس 1971م، ووقوع الحياة السياسية تحت رقابة الجيش، بإغلاق حزب النظام الوطني بذريعة أن الحزب يستغل الدين في الأغراض السياسية وأنه منخرط في أنشطة معادية للعلمانية. مذّاك فصاعدًا، قنّعت الأحزاب الإسلامية مواقفها الأيديولوجية بلغة رمزية وعملت على تجنب الاضطهاد والحظر. من ثم، كان عليها أن تتحرك في بيئة سياسية مقيدة وأن تخفي هويتها الحقيقية وأن تبدل خطابها بما يجعل من الصعوبة بمكان تعقّب الأحزاب الإسلامية، إذ لم يكن لها وجود دستوري. ولكونها لم تستطع الاعتراف بهويتها الإسلاموية وأن تعبر عن تأثير القرآن على برامجها ورؤيتها، كان على الأحزاب الإسلامية أن تقوم بممارسات رمزية. فعلى سبيل المثال، أطلقوا على أيديولوجيتهم «الرؤية الوطنية»، ووصفوا النظام السياسي والاجتماعي الذي سعوا إلى تأسيسه بـ«النظام العادل»، لقد حملوا على ممارسة «التقية» وهي إخفاء المرء لعقيدته الحقيقية في حال تعرضه للخطر، وهو أمر مسموح به في الشريعة الإسلامية.

في العام 1972م، قامت حركة الميلي جوروش بتأسيس حزبها الثاني حزب السلامة الوطنية MSP. غير أن الحزب لم يختلف في القيادة والأيديولوجية عن سابقه، فقط الاسم

(1) Ahmet Yildiz, «Politico_religious Discourse of Political Islam in Turkey: The Parties of National Outlook», **Muslim World** 93, no. 2 (2003): pp. 187_209.

هو الذي تغير. واستمر الحزب في استخدام الرمزية خاصة في الشعار، الذي كان عبارة عن مفتاح قديم نقشت على سنِّه لفظة الجلالة «الله» بالعربية وبالخط الكوفي. غير أن الحزب اضطر إلى حذف الكلمة من شعاره بعد تحذيرات تلقاها من النائب العام، وبقي المفتاح شعارًا حيث رآه البعض مفتاح السماء. أما شعار الحزب الأكثر شعبية في تلك الفترة كان آية قرآنية هي: ﴿جَآءَ ٱلۡحَقُّ وَزَهَقَ ٱلۡبَٰطِلُ﴾[1].

ادعت الميلي جوروش أنها تجسد جوهر الأمة وقيمها. لقد افترض أن لهذه الأمة حضارة خاصة بها مستاقة من تاريخها وثقافتها التي شكلها الإسلام. وبالتالي تعلقت الحركة ببعث هذه الحضارة. إن هذه الإشارة الغامضة إلى التاريخ وانتقاد الكوزموبوليتانية كمقابل للوطنية، شكلت كل ما كانت الميلي جوروش تدور حوله[2]. ومع هذا الغموض الذي ربما كانت عليه، تحت قناع الخطاب التاريخي والثقافي، فقد أشارت الميللي جوروش إلى الإسلام باعتباره فكرة سياسية.

لقد ميز الحزب نفسه عن بقية الأحزاب السياسية بموقفه النقدي من الغرب ومن تاريخ التغريب التركي. لقد رأى الحزب أن تركيا، جغرافيًّا، وثقافيًّا وتاريخيًّا لا تنتمي إلى الغرب، لقد تشاركت ماضيها ومؤسساتها وقيمها مع العالم الإسلامي، إن الافتقاد إلى القيم الروحية والتفكك الاجتماعي هو من ضمن سمات الحضارة الغربية التي سممت حضارة الإسلام[3].

وبالإضافة إلى مسألة الغرب، كانت هناك مسألة التغريب، لقد رأى الحزب أن افتراض إمكانية إحداث تحول حضاري هي رفض للإسلام وفرادته. لقد فهم التغريب على أنه إنكار للقيم والسلوكيات والمؤسسات الإسلامية التقليدية.وعلاوة على هذا، رأى الحزب أن التغريب يعني العلمنة بمفهوم محو الإسلام من الحضور الاجتماعي والسياسي. لقد استخدم الحزب أيضًا خطابًا معاديًا للرأسمالية يشير إلى المفهوم التقليدي للعدالة الاجتماعية. هذا الموقف الأيديولوجي المعادي للغرب والرأسمالية كان جذابًا لقطاعات

(1) سورة الإسراء، الآية: 81.

(2) N. Erbakan, **Milli Goörusüş** (Istanbul: Dergah Yayıınlarıı, 1975); N. Erbakan, **Türkiye'nin Turkiye'nin Temel Meseleleri** (Ankara: Rehber YayınlarıYayinlari, 1991); H. H. Ceylan, ed., Erbakan, **ve Turkiye'nin Temel Meseleleri** (Ankara: Rehber Yayinlari, 1996).

(3) Erbakan, **ve Türkiye'nin Temel Meseleleri**, pp. 99_100; **Milli Gazete**, September 21, 1995.

عديدة في المجتمع خاصة رجال البازار في مدن الأقاليم الذين رأوا فيه استجابة لضعفهم المتزايد في مواجهة الأنشطة الرأسمالية الكبيرة المنتشرة عبر الأناضول. وعلى الرغم من انخراط الحركة في العملية الديموقراطية إلا أنها رأت فيها «اختراعًا غربيًّا».

صعود وسقوط الإسلاموية

حاز حزب السلامة على 12% ثم 9% من إجمالي الأصوات عاميْ 1973 و1977م على التوالي، بما أهله ليلتحق بالائتلافات الحاكم بين عامي 1973 و1980م، كما أصبح فاعلًا رئيسًا في الحياة السياسية التركية[1]. وعندما استولى الجيش على السلطة بانقلاب عسكري آخر في أيلول/ سبتمبر 1980م، اعتقل أربكان مع مسؤولي الحزب وحوكموا بتهمة محاولة تغيير النظام الدستوري بالقوة. وظل أربكان قيد التوقيف لمدة عام قبل إطلاق سراحه.

وعندما سمح الجيش بعودة الأحزاب السياسية مرة أخرى عام 1983م، أسست الميللي جوروش حزبها الثالث وهو حزب الرفاه. لم تختلف رؤية الحزب الجديد وقيادته عن سابقيْه. وعلى الرغم من أن أربكان كان ممنوعًا من ممارسة السياسة من قبل الجنرالات الموجودين في السلطة من خلال مادة مؤقتة في الدستور الجديد، فقد استمر يحرك الأمور من خلف الستار في الحزب. وظل الموقف الأيديولوجي للحزب كما هو؛ فاستمر في اعتبار نفسه الحزب الوحيد على الحق، فيما الآخرون على باطل.

تصاعدت معارضة الحزب للغرب والتغريب بشكل ملحوظ. فتم تحديد هوية المؤسسات والأحزاب السياسية الأخرى في تركيا تبعًا لموقفها من الغرب. وفيما كانت تركيا تناقش قضية عضوية الاتحاد الأوروبي، أعلن أربكان أنه بمجرد وصول الميللي جوروش إلى السلطة سيضع نهاية لعملية التغريب، ويوقف الارتباط مع الاتحاد الأوروبي بما في ذلك الاتحاد الجمركي[2].

في الانتخابات المحلية في آذار/ مارس 1984م، حاز الحزب على 4.8% من إجمالي

(1) B. Toprak, «**Politicization of Islam in a Secular State: The National Salvation Party in Turkey**», in From Nationalism to Revolutionary Islam: Essays on Social Movements in the Contemporary Near and Middle East, ed. S. A. Arjomand (Albany: State University of New York Press, 1984): 119_132.[

(2) **Milli Gazete**, December 4, 1995.

الأصوات. وتحت قيادة أربكان، في أعقاب رفع الحظر المفروض على القادة السياسيين ومنعهم من ممارسة السياسة عام 1987م، زادت حصة الحزب من إجمالي التصويت لتصل إلى 7% في الانتخابات العامة عام 1987م، غير أن هذه النسبة كانت أقل من نسبة الحاجز الانتخابي وهي 10%، لذا لم يمثل في البرلمان. ولتجاوز الحاجز الانتخابي، قام حزب الرفاه بعقد تحالف انتخابي مع حزبيْن من جناح اليمين القومي قبل انتخابات عام 1991م، فكان النجاح من نصيب الحزب، حيث حصل التحالف على 28% من إجمالي الأصوات.

كانت الانتخابات هي بداية التغيير في حزب الرفاه، فبعد الكفاح من أجل أن يبلغ الحاجز الانتخابي، أدرك الحزب أنه بحاجة إلى أن يصل إلى فئات جديدة من المصوتين من غير ذوي التوجهات الإسلامية. وللمرة الأولى في حملاته الانتخابية، يتناول الحزب قضايا اجتماعية بعيدًا عن التيمات الدينية مستخدمًا الدعاية الحديثة. وفيما ظل الحزب محافظًا على تزمته الأيديولوجي وأعضائه المخلصين، فقد استهدف أن يصل إلى بقية المجتمع متجاوزًا مؤيديه الأصليين. على وجه التحديد، عمل الحزب على تعبئة فقراء الحضر من خلال حشد هؤلاء الذين عانوا من سياسات الاقتصاد المفتوح في الثمانينيات. لقد لمست دعوة الحزب إلى الإنتاج والاستثمار والتوظيف وإعادة توزيع الدخل بالإضافة إلى المرجعية الإسلامية حساسيات الجماهير خاصة في المناطق الحضرية. أصبح حزب الرفاه قادرًا على تلقي مزيد من الدعم الشعبي بخطابه الذي يمتزج فيه المقدس بالاجتماعي «الفقر»[1]. وصاحب قاموس الحزب استراتيجية سياسية استيعابية، انعكست في الشخصيات الجديدة والمعتدلة التي التحقت به. ولا بد لنا أن نلاحظ أن هذا «النهج الجديد» في سياسة الحزب قد تمّ تصميمه وتنفيذه في اسطنبول، كبرى مدن تركيا، حيث كان رجب طيب أردوغان رئيس فرع الحزب.

بينما كان الحزب يحاول أن يجعل من نفسه حركة سياسية جماهيرية، كان حريصًا كل الحرص ألا يفقد خطابه وشخصيته الإسلامية. لقد استخدم بكفاءة شعاره: «النظام العادل» ليجذب الفقراء في الهوامش الحضرية وفئات الطبقة الوسطى التي تضررت من فساد أحزاب الوسط. غير أن «النظام العادل» في حقيقة الأمر كانت له مرجعية مزدوجة

(1) Z. Onis, «The Political Economy of Islamic Resurgence in Turkey: The Rise of the Welfare Party in Perspective», **Third World Quarterly** 18, no. 4 743_766.

قوامها النظام المقدس والتوزيع العادل للثروة. لذا، صمم بجدارة خطابًا سياسيًّا يتقاطع مع قطاعات اجتماعية واقتصادية متنوعة.

استمرت هذه الاستراتيجية وصولًا حتى انتخابات آذار/ مارس 1994م المحلية، وفيها أثبت حزب الرفاه قوته المتنامية بحصوله على 19% من مجمل الأصوات وفاز في انتخابات العُمَد في 28 مدينة بما في ذلك أنقرة واسطنبول، لقد كانت هذه نتيجة صادمة بالنسبة لأحزاب الوسط العلمانية، حيث بدا أن استراتيجية الحزب السياسية المعتدلة غير المؤدلجة قد آتت أُكُلها. وكانت الشخصيات التي تمّ اختيارها لعمدية المدينتين الكبريين مؤشرة على التغير الذي أصاب الحزب. تولى عمدية اسطنبول رجب طيب أردوغان، وهو مهندس استراتيجية وصول الحزب إلى فئات جديدة في المجتمع في المدن الكبرى من خلال خطاب الخدمات لا إسلاموية. وفي أنقرة تمّ انتخاب مليح جوكيك، السياسي السابق في حزب يمين الوسط الوطن الأم.

استمر نموّ الحزب، وفي الانتخابات العامة عام 1995م حصل على المركز الأول بنسبة 21% من مجمل الأصوات. وبعد تحالف حكومي قصير العمر مع أحزاب يمين الوسط، شكل أربكان، الذي ما زال رئيسًا للحزب آنذاك، حكومة ائتلافية مع حزب يمين الوسط الطريق القويم. وللمرة الأولى في تاريخ الجمهورية، يصل حزب إسلامي إلى السلطة من خلال حكومة ائتلافية شاغلًا منصب رئيس الوزراء[1].

ولم يبرح الحزب في السلطة، حتى قامت الدوائر الكمالية/ العلمانية بقياد الجيش بشنّ حملة ضد حكومة الرفاه بدعوى قلقها على مستقبل العلمانية. فتشكلت لجنة خاصة ضمن قيادة جنرالات القوات المسلحة، عرفت بـ«مجموعة عمل الغرب»، لدراسة الأنشطة الإسلاموية في كل جزء في المجتمع والدولة. ثم اتخذ مجلس الأمن القومي الذي اجتمع في 28 شباط/ فبراير 1997م، عددًا من القرارات «لتعزيز الشخصية العلمانية للدولة التركية» ومحو التهديد الإسلامي. لقد قدم المجلس الذي سيطر عليه الجيش، نصحًا إلى حكومة الرفاه بالقيام بإجراءات لحماية العلمانية ضد مخاطر الإسلاميين الذين كانوا في الواقع يشغلون الحكومة. كان هذا إنذارًا عسكريًّا عرف لاحقًا بأنه انقلاب ما بعد حداثي. لقد طالب المجلس الحكومة بالحفاظ على الزيّ الرسمي في المؤسسات

(1) M. H. Yavuz, «Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey», **Comparative Politics** 30, no. 1 (1997): pp. 63_82.

الحكومية والجامعات، وأن يمدد التعليم الإجباري إلى سنّ الثماني سنوات، وأن تقوم عمليًّا بإغلاق عدد من الأقسام المتوسطة في مدارس إمام-خطيب المنتشرة بعرض البلاد، وهي المدارس التي تخرج خطباء المساجد والدعاة، وأن تفرض سيطرتها القوية على الدورات القرآنية وعلى بيوت الطلاب التي تسيطر عليها الجماعات والمؤسسات الدينية، وأن تخفض أيضًا عددًا من مدارس إمام-خطيب، وأن تُنشئ لجنة داخل مكتب رئيس الوزراء للتحقيق في الأنشطة الرجعية/ الإسلامية داخل إدارة الدولة، وأن تمرر قانونًا يسمح برفد الموظفين العموميين حال إثبات تورطهم في أنشطة إسلامية[1]. قد كان هذا بغرض محو التأثير الثقافي والاجتماعي والاقتصادي، وليس فقط السياسي، للدوائر الإسلامية عبر البلاد. كما ورد في أحد تقارير السياسة القومية، التي أعدها مجلس الأمن القومي أن التحدي الإسلامي تهديد أكثر إلحاحًا وخطورة من ذلك الذي تمثله الحركة الانفصالية الكردية[2].

في أعقاب تلك الحملة، تمّ اتهام عدد من الشركات الخاصة بأنها تمثل رأسمالًا إسلاميًّا، وأعلن عن ذلك وتمّ إجراء تحقيقات حول شبكاتها ومصادر تمويلها وأنشطتها. كما تمّ إغلاق الدورات القرآنية التي كانت تديرها مؤسسات دينية عديدة، وباقي الدورات تمّ تنظيمها بإحكام، وجعلت مشاركة الطلاب في هذه الدورات ممكنة في سن معينة[3]. وكان سجن رجب طيب أردوغان عمدة اسطنبول صاحب الشعبية قضية أخرى عبرت عن الضغوطات التي مورست على ممثلي الإسلاموية. لقد حكم على أردوغان بعشرة شهور بتهمة بثّ الكراهية بين الناس بسبب عبارات دينية في إحدى خطبه التي ألقاها في مدينة سعرد.

وكجزء من الحملة الموجهة ضد الإسلاميين، قام النائب العام بتقديم طلب إلى المحكمة الدستورية في أيار/ مايو 1997م لإغلاق حزب الرفاه الحاكم. وفي نهاية الأمر،

(1) من المفارقة التاريخية أن هذه القرارات تمّ توقيعها من قبل رئيس الوزراء ذي التوجهات الإسلامية أربكان إلى جانب الجنرالات. انظر:
Briefing, «Recommendations of the State Council Meeting and Comment», **Briefing,** March 10, 1997, p. 4.

(2) **Hurriyet**, November 4, 1997.

(3) للاطلاع على قرارات مجلس الأمن الوطني 28 شباط/ فبراير، انظر:
Briefing, «Recommendations of the State Council Meeting and Comment», p. 4.

أجبرت المعارضة العلمانية بقيادة الجيش حكومة أربكان على الاستقالة في تموز/ يوليو 1997م، وبعد ذلك بقليل، قامت المحكمة الدستورية بحل الحزب بذريعة أنه أصبح مركزًا للأنشطة المعادية للعلمانية. إن هذا هو الحزب الثالث لحركة الميللي جوروش بقيادة أربكان الذي يتم إغلاقه، ومُنع أربكان نفسه من مزاولة السياسة لمدة خمس سنوات.

التمزق بين الإسلاموية وما بعد الإسلاموية

توضح هذه الحلقة من صعود وسقوط الإسلاموية أن الشبكات الاجتماعية والدينية والاقتصادية كانت الأكثر تضررًا في الوقت الذي كانت الإسلاموية فيه كقوة سياسية في ذروة صعودها. لقد كانت هذه خبرة تعليمية عميقة للإسلاميين الذين أدركوا هشاشة القوة السياسية التي بدا أنهم يتمتعون بها. في بداية التسعينيات، وفي مرحلة مبكرة من التحول، تبنى الإسلاميون لغة سياسية جديدة تقوم على تناول المسائل الاجتماعية التي تتجاوز الرموز الدينية وذلك من أجل الوصول إلى مجموعات اجتماعية أوسع؛ هواها غير إسلامي. وفي نهاية التسعينيات، مع نجاح الإسلاميين السابقين في حيازة دعم مجموعات اجتماعية متنوعة، تحول الإسلام السياسي الذي مثله حزب الرفاه إلى حركة سياسية جماهيرية. لقد كان نجاح الإسلاميين نقمة عليهم، إذ نبّه المؤسسة العلمانية/ الكمالية إلى هذا الصعود. فكانت استجابتها إجراءات قمعية فرضها الجيش والقضاء والإعلام بدعم من الطبقة الوسطى العلمانية ونخبة رجال الأعمال. ونتيجة لهذا، أصبح الإسلاميون أكثر حذرًا وربما اعتذارية وذلك للحفاظ على قوتهم التي حصلوا عليها من خلال استراتيجيتهم الجديدة. لقد كانوا ضحية عندما وصلوا إلى ذروة قوتهم، وهي خبرة صادمة دفعت بعملية الانتقال من الإسلاموية إلى ما بعد الإسلاموية.

في هذه الخبرة الانتقالية كان حزب الفضيلة، الذي حل محل حزب الرفاه، أول خبرة ما بعد إسلاموية في تركيا. لقد أفسحت التغيرات التدريجية الجزئية الطريق أمام تحول كلي. لقد كان الحزب الجديد جديدًا فعليًّا فيما عدا قيادته؛ حيث ترأسه اسميًّا رجائي قوطان، فيما استمر أربكان يسيطر عليه فعليًّا،فيما كان ممنوعًا من مزاولة السياسة بعد إغلاق حزب الرفاه. واختلف حزب الفضيلة عن سابقيه في عدة جوانب خاصة في منهجه في التعامل مع قضايا العلمانية والديموقراطية والغرب؛ حيث لم يعد الحزب معاديًا للغرب، وتبنى مواقف معتدلة وبراغماتية وتعاونية لم يكن لها مثيل في الحركة الإسلامية من قبل. وعلاوةً

على هذا، تبنى الحزب قيمًا سياسية حداثية مثل الديموقراطية وحقوق الإنسان والتعددية وحكم القانون كجزء من قاموسه السياسي الجديد[1].

حتى إن الحزب الجديد ادّعى أنه ترك مفاهيمه الأصولية مثل النظام العادل و«الميللي جوروش» بذريعة أن هذه المفاهيم «قد أسيء فهمها وتقديمها وتفسيرها» من قبل البعض[2]. وبدلًا منها، أصبح الحزب أكثر اهتمامًا بعملية التحول الديموقراطي والالتحاق بالاتحاد الأوروبي. وأعلن رئيس الحزب أنه «لا ينبغي أن تحاز السلطة السياسية بوسائل غير ديموقراطية، ويجب أن يعاد تشكيل مجلس الأمن القومي (وهو مجلس يسيطر عليه الجيش ويضم أعضاءً من الحكومة ومن القيادات العليا في الجيش) وفقًا لمبادئ نموذج الديموقراطية الغربية»، «ويجب ألا تكون العلمانية أداة للحد من حرية الدين والاعتقاد» كما أيّد الحزب اقتصاد السوق الحرة ودعا إلى الخصخصة السريعة والشاملة[3]. غيّر حزب الفضيلة موقفه من الاتحاد الأوروبي ودافع عن إدماج تركيا فيه، على النقيض من موقفه السابق الذي رأى في الاتحاد ناديًا مسيحيًّا. بل وعمل الحزب على دفع الحكومة والأحزاب السياسية الأخرى على الامتثال إلى معايير كوبنهاغن(*) السياسية ووضع تركيا على طريق الالتحاق[4].

أثار هذا الانفصال السريع عن تقاليد الميللي جوروش الإسلامية، والتي كانت أكثر تشككًا تجاه العلمانية والديموقراطية والغرب أسئلة مبررة حول مدى صدق قادة حزب الفضيلة. فلم تكن الدعوة الإسلامية أو خطاب الحركة مرتبطًا بالديموقراطية، وحقوق الإنسان والتعددية وحكم القانون. بل كان للإسلاميين القدامى، بعيدي الصلة بالديموقراطية الليبرالية أسئلة أساسية حول أصول

(1) **Yenibinyil,** May 21, 2000.

(2) **Radikal,** December 18, 1998.

(3) Ibid.

(*) تتمثل معايير كوبنهاغن في ثلاثة شروط وضعتها قمة الاتحاد الأوروبي المنعقدة في كوبنهاغن عام 1993م لتحديد صلاحية الدولة المرشحة للالتحاق بالاتحاد. وتتمثل في:
معايير سياسية: حيث تضمن الدولة استقرار مؤسساتها والحفاظ على الديموقراطية والتعهد بضمان دولة القانون وضمان حقوق الإنسان والأقليات.
معايير اقتصادية: حيث تضمن الدولة تمتعها باقتصاد سوق مستقرة .
معايير القبول Acquis: حيث تضمن الدولة تكييف جميع إداراتها وقوانينها مع قانون الاتحاد الأوروبي.

(4) W. Hale and E. Ozbudun, **Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey: the case of the AKP** (London: Routledge, 2010), 10_11; **Hurriyet**, May 4, 2000.

الديموقراطية، وادعوا أنها نتاج للحضارة والقيم والمؤسسات الغربية، وأنها غريبة عن تركيا والحضارة الإسلامية.

رغم ذلك، بدا أن التأييد الجماهيري للديموقراطية وحقوق الإنسان وحكم القانون قد أصاب كلًّا من قيادة الحزب وقواعده بما أدى إلى تشككها في قيادته وأيديولوجيته واتجاهه. لقد بدأت العملية من خلال الضغوط الخارجية التي اخترقت الحركة وأجبرتها على التطور في اتجاه ما بعد إسلاموية. وأضحى هذا واضحًا في اجتماع الحزب العام في أيار/ مايو 2000م، حيث نافس القيادي المعتدل عبد الله غل، القريب من عمدة اسطنبول السابق رجب طيب أردوغان، رئيس الحزب رجائي قوطان على القيادة. كان هذا حدثًا غير مسبوق في تاريخ الحركة، التي كانت أقرب إلى جماعة مغلقة حيث كانت تعتبر طاعة القيادة، المبنية على مصطلح البيعة الإسلامي، فضيلة سياسية أساسية. ربما يعود هذا إلى التحدي الذي واجهته تقاليد الحركة، وهو ما أشار إليه غل قائلًا: «إنه اليوم الذي عرفت فيه الحركة مفهوم السياسة للمرة الأولى في تاريخها»[1]. لقد حاول ما بعد الإسلامويين أن يحرروا أنفسهم من قيود القيادة والتقاليد والخطاب والاستراتيجيات القديمة.

على الرغم من أن حزب الفضيلة بدا ما بعد إسلامويٍّ في خطابه وبرنامجه، لم يقبل الحرس القديم في القيادة العليا للحزب تسليمه إلى القيادات ما بعد الإسلاموية الجديدة. فاتهمت الرموز السياسية القريبة من أربكان المعارضة ما بعد الإسلاموية بالتآمر لإحداث انشقاق بنفاقها[2]. لقد كان من الواضح أن منافسة غل على رئاسة الحزب كان ضد رغبات أربكان قائد الحركة، الذي دعا مندوبي الحزب إلى التمسك بالتقاليد[3]. اقترب الحسم، وتلقى غل التأييد ممّا يقارب نصف مندوبي الحزب على الرغم من حشد أربكان الواضح والمباشر ضده. ومن خلال هذا الدعم، نستطيع القول إن خطاب التغيير والديموقراطية الذي تبنته قيادة الحزب عما قريب قد أخذته القواعد على محمل الجد.

وصف غل اجتماع الحزب بأنه المرة الأولى تقوم فيها الحركة بنقد نفسها في العلن.

(1) **Milliyet,** May 20, 2000; **Radikal,** May 20, 2000.

(2) **Yenibinyil,** May 6, 2000**; Milliyet**, April 15, 2000.

(3) **Milliyet,** April 29, 2000**; Hurriyet**, May 10, 2000.

وقال: «في هذا الاجتماع، خرجت الحركة من حوضها المائي لتسبح في البحر المفتوح»[1]. عنى هذا، أن الجيل الشاب والطموح من ما بعد الإسلامويين الإصلاحيين أرادوا أن يعيدوا تسييس الحركة وأن يوسعوا من الحدود التي فرضتها التقاليد.

تمّ إغلاق الحزب الرابع لحركة الميللي جوروش، حزب الفضيلة، بقرار من المحكمة الدستورية في حزيران/ يونيو 2001م بدعوى أن الحزب كان مركزًا للأنشطة الإسلامية المعادية العلمانية مثل سابقه حزب الرفاه. بعد هذا القرار، انقسمت الحركة إلى حركتيْن؛ ففيما أسس التقليديون حزب السعادة، أسس الإصلاحيون ما بعد الإسلامويين حزب العدالة والتنمية AKP، بمشاركة رموز مؤثرة من يمين الوسط وبقيادة رجب طيب أردوغان.

بينما عاد حزب السعادة إلى أدراجه مستعيدًا أفكار الحركة الأولى، انفتح حزب العدالة والتنمية، بتركه الإسلاموية كليًّا، كحركة جماهيرية سياسية ذات رؤية يمينية وسطية محافظة. في الانتخابات العامة الثلاثة التي أجريت منذ تأسيس الحزبيْن، حاز حزب السعادة على 2% و4% و2% من إجمالي الأصوات. فيما حاز حزب العدالة والتنمية في الانتخابات ذاتها على النسب 34% و47% و50%. فلم يضمن الانتقال من الإسلاموية إلى ما بعد الإسلاموية بقاء القيادات السياسية من الإسلاميين السابقين فقط، لكنه أيضًا قادهم إلى السلطة.

تفسير ما الذي تغيّر ولماذا تغيّر

غالبًا ما يتمّ تفسير تحولات الإسلاميين في تركيا بالإحالة إلى القمع الذي تعرضوا له بعد إجراءات 28 شباط/ فبراير في أواخر التسعينيات. وعلى الرغم من أن التغيير قد بدأ في فترة مبكرة من ذلك، مع سعي الإسلاميين نحو توسيع قواعدهم الانتخابية في بداية التسعينيات، فإن إجراءات 28 شباط/ فبراير جعلتهم واعين بحدود السياسات الإسلاموية، عندما واجهوا قوة وإصرار القوة العلمانية داخل جهاز الدولة وفي المجتمع المدني وفي الإعلام.

ليست فقط إجراءات 28 شباط/ فبراير هي التي علمت الإسلاميين درسًا كبيرًا في

(1) **Milliyet,** May 20, 2000; **Radikal,** May 20, 2000.

البدء في تقويم أنفسهم. فتحول الإسلاميين يدين بشكل كبير إلى الانفتاح الاقتصادي والاجتماعي على العالم في الثمانينيات والتسعينيات هو ما نتج عنه طبقة وسطى إسلامية لها رواد أعمال ومفكرون يطالبون بحصتهم في السلطة وبمكاسب من النظام والذين لم يريدوا أن يتحدوه، ولكن بالأحرى أن يتكيّفوا مع المؤسسة العلمانية/ الكمالية[1].

أخذت عناصر إسلامية أوسع، مثل الطرق والمجموعات الدينية ورجال الأعمال الصاعدين إلى جانب المثقفين في التفكير في حصافة وحكمة الإسلاموية والتشكك في جدوى الإسلام كمشروع سياسي ومطابقة فكرة الدولة الإسلامية مع الإسلام نفسه. الآن يعلن أحد المثقفين البارزين الذين كانوا متحمسين للغاية لفكرة الدولة الإسلامية أن «مشروع الدولة الإسلامية قد انهار»[2]. وأدركت التنظيمات الدينية أن شبكاتها الاقتصادية والاجتماعية قد دُمرت للغاية، في الوقت الذي كانت فيه الإسلاموية في ذروتها (1995ـ1999م). وبالتالي، بدأت التنظيمات والطرق والمؤسسات الإسلامية بما في ذلك طبقة رجال الأعمال الإسلامية التي أخذت في الازدهار ، في سحب دعمها للحركة السياسية الإسلامية. إذ أرادت هذه المجموعات ألّا تغامر بفقد قوتها وثروتها المتراكمة بالمشاركة في النجاح المستفز للإسلاميين. وبدلًا من البحث عن تمثيل الإسلاميين السياسي لها، سعت الدوائر الدينية القوية في كل مناحي الحياة إلى أن يمثلها مجموعة محافظة وسطية تستطيع أن تضمن بقاء الشبكات الاقتصادية والاجتماعية الإسلامية. مهدت هذه الأفكار الطريق أمام تحول الإسلاميين وظهور حزب العدالة والتنمية كصيغة ما بعد إسلاموية.

لقد تحولت الديموقراطية إلى مسألة بقاء. فقد كانت المشكلة أن الإسلاميين لم يأخذوا الديموقراطية على محمل الجد حتى قرارات 28 شباط/ فبراير التي اتخذها مجلس الأمن القومي، والتي أسفرت عن الإطاحة بهم من السلطة. وأدركوا حينها أنهم على الرغم من شعبيتهم، تمّ اعتبارهم وسيتمّ اعتبارهم قوة سياسية غير شرعية، ومناقضة للمؤسسة العلمانية/ الكمالية.

ولم يكن الأمر متعلقًا فقط بضغط الدوائر المتعاطفة، ولكن أيضًا بالضغط الذي

(1) H. Yavuz, «Introduction: The Role of the New Bourgeoisie in the Transformation of the Turkish Islamic Movement», in Yavuz**, The Emergence of a New Turkey**, ed. H. Yavuz (Salt Lake City: Utah University Press, 2006), pp. 1_19.

(2) Ali Bulac, «Islam devleti projesi coktu», interview with by Nese Duzel, **Radikal,** December 21, 1999.

مارسه الجيش والقضاء، مدعومًا من الإعلام العلماني بما أجبر الإسلاميين على البحث عن الشرعية وفضيلة «السلطة الشعبية»[1]. لقد اعتبرت شعبية الإسلاميين التي أوضحتها الانتخابات عاملًا قيمًا في السعي نحو الحماية والاعتراف من قبل القوى العلمانية. ونتيجةً لهذا، أصبحت الدعوة إلى الديموقراطية هي قوام الخطاب السياسي للإسلاميين داخل النقاشات الفكرية والسياسية، بما دفعهم تدريجيًّا نحو موقف ما بعد إسلاموي.

كان القصد من لغة الديموقراطية وحقوق الإنسان الجديدة هو بناء درع واقية ومساعدة الحزب على حيازة الشرعية. إن الديموقراطية التي أظهرت شعبية الإسلاميين، كان من المؤمل أن تحميهم في مواجهة القوى العلمانية/ الكمالية. وعلاوةً على هذا، فإن التحدث بلغة الحداثة، متمثلة في الديموقراطية وحقوق الإنسان منح الإسلاميين شرعية خطابية وسموًّا فوق مناوئيهم الذين لم يستطيعوا كمجموعات أن يرفضوا مثل هذه الدعوات. ومن ثم، كان ولع الإسلاميين بالديموقراطية في بدايته على الأقل كان قائمًا على حسابات مصلحية ترى أنها ستساهم في حمايتهم في مواجهة الهجوم العلماني/ الكمالي. ولكن في النهاية، انتقل الإسلاميون المتحولون إلى ما بعد الإسلاموية من رفض الديموقراطية أو الحط من شأنها، إلى الإفادة من قواعدها وآلياتها ومخرجاتها بحثًا عن الحماية والشرعية.

خاض الإسلاميون تجارب مماثلة فيما يتعلق بالدفاع عن حقوق الإنسان وحكم القانون عندما رأوا أحزابهم تتعرض للإغلاق وقادتهم يتعرضون للمنع من مزاولة السياسة، وأن مؤسساتهم وجمعياتهم تتعرض للاضطهاد. ونتيجة لهذا، تبنوا في انعطافهم ما بعد الإسلاموية لغة الحقوق السياسية والمدنية بما أمدهم بقدرة فعالة وحماية في مواجهة ضغط الدولة العلمانية.

أسقط الإسلاميون أيضًا عداءهم التاريخي للغرب عامةً وعضوية الاتحاد الأوروبي

(1) I. Dagi, «The Justice and Development Party: Identity, Politics, and Human Rights Discourse in the Search for Security and Legitimacy», in Yavuz, **Emergence of a New Turkey,** 88_106.
جاء قرار المحكمة في العام 2001م، قاضيًا بأن المحكمة الدستورية بتركيا لم تخرق المادة 11 من المعاهدة الأوروبية لحقوق الإنسان، وأن قرار إغلاق حزب الرفاه مبرر إذ إنه يهدف إلى تدمير الديموقراطية والحريات الديموقراطية. لقد كان هذا بمثابة صدمة أعادت إلى الأذهان نوعًا من العداء التقليدي نحو الغرب الذي وصف بأن له معايير مزدوجة، وتحيزات وكراهية لـ«الهلال». انظر:
Refah (The Welfare Party) and Others v. Turkey ([41340/98 41342/98 41343/98 41344/98]), February 13, 2003, pp. 39_49.

تحديدًا. لقد كان هذا انقطاعًا عن تقليدهم التليد كما عبر عنه أربكان والميللي جوروش، والذي ارتكز على حملة مفتوحة ضد الغرب والتشكك العميق في قيم الحياة السياسية الحداثية ورفض تاريخ التغريب في تركيا. كانت إحدى الإشارات الرمزية على هذا التغير في هذا الاتجاه هو قرار أربكان بإقامة دعوة إغلاق حزب الرفاه أمام محكمة حقوق الإنسان الأوروبية عام 1998م. ويوضح هذا أنه تحت الضغط الذي مارسته المؤسسة العلمانية/ الكمالية، لجأ الإسلاميون إلى الحصول على حماية المؤسسات الأوروبية مثل المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان[1]. كانت إعادة التفكير في الغرب لحظة أخرى غيرت الإسلاميين الذين كان من غير المتوقع أن يجدوا في الغرب حلفاءً وحماةً. إن أحد الملامح الواضحة لما بعد الإسلاموية التركية هو رفضها للعداء التاريخي نحو الغرب.

كان الإسلاميون في حاجة ماسة إلى حلفاء جدد خارج الدوائر الإسلامية في الوطن وفي الخارج. فكان تأييدهم لعضوية تركيا في الاتحاد الأوروبي محاولة لبناء تحالفات جديدة. وبالإضافة إلى هذا، أدرك الإسلاميون حينذاك أن المطالب الأوروبية بالدمقرطة وحقوق الإنسان تتداخل وبحثهم عن الحماية في مواجهة أجهزة الدولة العلمانية/ الكمالية، والجيش والقضاء. وكان من المتوقع أن تدخّل الجيش في السياسة سيتمّ الحد منه نتيجة للتحول الديموقراطي الذي تمّ وضعه كشرط مسبق لدخول تركيا في الاتحاد الأوروبي. ومن هنا، ظهر الغرب والاتحاد الأوروبي كحلفاء للحد من تأثير الجيش وبناء حكومة ديموقراطية يمكن أن يكون الإسلاميون في إطارها لاعبًا شرعيًّا. في هذا السياق، رأى الإسلاميون أن أيديولوجيا الدولة العلمانية التي يحرسها الجيش لن تستمر إذا ما أصبحت تركيا عضوًا في الاتحاد الأوروبي.

كانت هذه إعادة موقعة ثورية في تاريخ تركيا حيث تقاطعت مطالب وأولويات ما بعد الإسلامويين والغرب في مقارعة المؤسسة العلمانية/ الكمالية التي انكشفت بفعل الديموقراطية التي جلبت الإسلاميين إلى السلطة، وبفعل آليات حقوق الإنسان التي حمت الإسلاميين، وبفعل الغرب الذي مارس ضغطه لتمكين الديموقراطية وحقوق الإنسان، ومن ثَمَّ وفّر ملجأً للإسلاميين. فهم الإسلاميون أن مناوئيهم عرضة للهجوم باسم الديموقراطية

K. Canatan, «Cagdas Siyasal Islam Dusuncesinin Gelisim Seyri», **Bilgi ve Dusunce** 1, no. 3 (1) (December 2002): pp. 31_38; Y. Akdogan, «Siyasal Islam'dan Muhafazakar Demokratliga . . . », **Bilgi ve Dusunce** 1, no. 3 (December 2002): pp. 17_23; A. Bulac, «AB Disi Secenegin Kritigi», **Zaman,** March 13, 2002.

وحقوق الإنسان وعضوية الاتحاد الأوروبي. وفيما أصبح التغريبيون القدامى متشككين في الغرب، وثق الإسلاميون السابقون فيه، وذهبوا أبعد من هذا بالتقارب معه ومع القيم السياسية الحداثية ومن ثم زادوا من عزلة العلمانيين/ الكماليين.

ربما يتضح أحد الأمثلة على خطاب واستراتيجية الإسلاميين المتحولين في قضية الحجاب. في الثمانينيات عندما تم حظر ارتداء الحجاب في الجامعات، دافع الإسلاميون بثقة عنه باعتبارها فرضًا إسلاميًّا حصرًا، دون أيّ محاولة للدفاع عنه على أرضية أخرى. بيد أنهم دافعوا عن ارتدائه في أواخر التسعينيات، حيث استمر محظورًا في الجامعات، عبر اللجوء إلى أفكار حقوق الإنسان والمساواة والحق في الاختيار والحق في التعليم ومبدأ عدم التمييز . لقد عرفوا حينذاك أن المرجعية الذاتية الإسلامية غير قادرة على التفسير كما ينبغي، وغير قادرة على تبرير مطالبهم وغير قادرة على إحداث تغيير في السياق التركي. ومع تزعزع ثقتهم في أنفسهم، اكتشف الإسلاميون في تحولهم نحو ما بعد الإسلاموية القيم «العالمية» وقدرتها على حماية الرموز والهوية الإسلامية. ويمكننا القول هنا، إن ما بعد الإسلامويين في سعيهم نحو الحفاظ على خصوصية الإسلام، تبنوا القيم العالمية مدافعين عن الخصوصية بلغة الحداثة العلمانية[1].

وبعيدًا عن التغيرات في الاستراتيجية والخطاب السياسي، شكلت رؤية رجل واحد عملية تحول الإسلاميين. هذا الرجل هو رجب طيب أردوغان الذي انتقل عبر الحركة الإسلامية منذ السبعينيات حتى أصبح عمدة اسطنبول عن حزب الرفاه في العام 1994م. حينما كان أردوغان في صفوف حزب الرفاه، تفوّه بعبارات إسلاموية من قبيل «مرجعيتي هي الإسلام»، «السيادة المادية وغير المادية هي لله وحده»، «تستطيع فقط أن تكون مسلمًا أو علمانيًّا، فلا يمكنك أن تكون الاثنين معًا»، «الديموقراطية ليست غاية، وإنما مجرد وسيلة» وهي عبارات دائمًا ما رددها مناوئوه لاستحضار ماضيه الإسلامي[2]. بيد أنه قد تغير ونأى بنفسه عن ماضيه هذا. بعد تأسيس حزب العدالة والتنمية، امتدح أردوغان لخلعه قميص «الميللي جوروش» وهي عبارة استخدمت لوصف التغير الذي طاله. وعلى الرغم

(1) «Erdogan: Referansim Islam», **Hurriyet**, August 28, 2001.

(2) D. Sontag, «The Erdogan Experiment», **New York Times**, May 11, 2003.
وتعليقًا على قرار المحكمة، دعا إلى دولة تطبع حكم القانون، وقال: إن هذا الصراع هو من أجل سيادة القانون والديموقراطية سيستمر. انظر: **Sabah**، April 22، 1998.

من أنه قد أكد أن أفكاره السياسية لم تتغير لكنها تطورت، فإن أردوغان بصفته قائد حزب العدالة والتنمية يختلف كثيرًا عما كان عليه؛ لقد فك ارتباطه بحركة الميللي جوروش. هل كان للسجن تأثير عليه؟ لقد أجاب عن هذا السؤال قائلًا : «إن السجن ينضج المرء»[1]. من المؤكد أنه أصبح شخصية سياسية مفارقة لما كان عليه حينما خرج من السجن واتجه لإقامة حركة سياسية جديدة.

ولتفسير التحول ما بعد الإسلاموي، يجب علينا أن نلاحظ تجربة الإسلاميين في المحلات التي فازوا بها في العام 1994م. كان أردوغان عمدة اسطنبول وسياسيًّا محليًّا. وكان لخبرته في اسطنبول الأثر الكبير على تحوله إلى سياسي براغماتي ذي نزوع خدمي تاركًا وراء ظهره «الأفكار المتعالية» عن بناء مجتمع ودولة إسلاميّْن جديديْن. كعمدة، نظر أردوغان إلى السياسة لا كأيديولوجية ولكن كأداة لحل مشكلات الناس اليومية، أي إنها حل للمشكلات وليست وسيلة لبناء مجتمع إسلامي مؤدلج. ويبدو أن السياسة المحلية، والتي تتعلق بالخدمات لا الأفكار الكبرى، والتحول الاجتماعي وتربية مجتمع جديد من خلال التعليم، كانت خبرة جيدة للإسلاميين[2]. وعلى الأرجح فإن رؤية ومعرفة والاعتراف بالاختلافات التي تغص بها مدينة متعددة الثقافات مثل اسطنبول كان لها أثر عميق على أردوغان فيما يتعلق بالتعددية اللصيقة بالمجتمع التركي. في حملته الانتخابية عام 1994م، لم يتورع أردوغان عن زيارة الحانات في بايأوغلو ؛ مركز الترفيه في اسطنبول[3]. إن العمد باعترافهم بالاختلافات السائدة في الحيز الاجتماعي الذي يحيط بالمدينة، ينبغي لهم أن يكونوا متعاونين وبراغماتيين وقادرين على بناء تحالفات مع الآخرين من أجل أن ينجحوا في إيصال الخدمات.

في هذا السياق، كان للشعار الذي ردده أردوغان «خدمة الناس هي خدمة لله» دور فعال في تبرير وعلمنة سياسة حزب العدالة والتنمية الجديدة. وإذا كان الإسلاميون لم يغادروا

(1) في محاورة شخصية مع وزير من حكومة العدالة والتنمية والذي اختير كعمدة في العام 1994م، أخبرني أنه عندما اختير كان يعرف الكثير عن مشكلات الأمة، كالقضية الفلسطينية، والأوضاع في كشمير، وأزمات المسلمين هنا وهناك، لكنه لا يعرف شيئًا عن مشكلات أهل مدينته. لكنه أدرك أنه ليتم انتخابه مرة أخرى، يجب أن يحل المشكلات المحلية.

(2) H. Besni and M. Ozbay, **Bir Liderin Dogusu: R. Tayyip Erdogan** (Istanbul: Meydan Yayinlari, 2010), p. 154.

(3) H. Yavuz, «The Transformation of a Turkish Islamic Movement: From Identity Politics to Policy», **American Journal of Islamic Social Sciences** 22, no. 3 (2005) :105_111.

قواعدهم الأيديولوجية، ولنقل إذا لم تكن العملية كلها متعلقة ببناء الدولة الإسلامية، فإن مفهوم «خدمة الناس هي خدمة لله» كان سيبرر استمرار حضور الإسلاميين في المشهد السياسي[1]. منح هذا التفكير الإسلاميين السابقين مبررًا أيديولوجيًّا لانخراطهم في العملية السياسية العلمانية وكذلك منحهم أهدافًا مادية كان عليهم أن يحققوها. أي إن تركهم لفكرة أسلمة الدولة والمجتمع قد صاغ السبب الرئيس لانخراطهم في السياسية في فكرة خدمة الناس. إذن أصبح النشاط السياسي العلماني مبررًا بخدمة الله عبر خدمة الناس.

كان واضحًا لقادة حزب العدالة والتنمية أن صعود الإسلاموية كان حتميًّا بسبب التأثير الاجتماعي والاقتصادي للإسلام في تركيا. ومن هنا، عرفت الكوادر الحزب الجديد على أنه «ديموقراطي محافظ» في محاولة لتجنب النجاح ذاتي الإخفاق الذي شهدته الإسلاموية في أواخر التسعينيات. لقد رأوا كيف تمّ تحطيم القواعد الاجتماعية للإسلام متمثلة في الشبكات التعليمية والتجارية والتضامنية، وليس فقط الإسلاميين، نتيجة لنجاح الإسلاموية السياسي. فأصبحوا حريصين على أن تبقى القاعدة الاجتماعية والاقتصادية مصانة وكأرضية للمحافظية السياسية، فأعلنوا نهاية الأيديولوجيات بما في ذلك الإسلاموية في عصر العولمة.

صعود العدالة والتنمية: ما وراء ما بعد الإسلاموية

يعتبر حزب العدالة والتنمية مرآة تعكس «الفكر الجديد» للسياسة الإسلامية، وكذلك ممثله الأساسي معًا. لقد أراد مؤسسو الحزب منذ البداية أن يصلوا إلى الناس خارج تقاليد الميللي جوروش لبناء أرضية سياسية أوسع. وكي يصبح الحزب جذابًا لهؤلاء، أكدوا أن الحزب لا يقوم على قاعدة دينية ولكن بالأحرى قاعدة ديموقراطية محافظة[2].

ارتكز برنامج الحزب على «التنمية والديموقراطية» جامعًا محوريْن أساسيين لسياسة يمين الوسط في تركيا منذ الخمسينيات، كإشارة على أن الحزب الجديد وضع نفسه ضمن

(1) **Hurriyet**, July 7, 2001; also see the Adalet ve Kalkinma Partisi AKP program, «AK Parti Kalkinma ve Demokratiklesme Programi», at **www.akparty.org.tr/program.**

(2) **Adalet ve Kalkinma Partisi,** Hersey Turkiye Icin: AK Parti Secim Beyannamesi (Ankara: AK Parti Yayinlari, 2002); **Adalet ve Kalkinma Partisi**, Nice AK Yillara: Guven ve Istikrar Icinde Durmak Yok Yola Devam (Ankara: AK Parti Yayinlari, 2007); AKP, «**AK Parti Kalkinma ve Demokratiklesme Programi**».

تقاليد هذه السياسة. وعلاوة على هذا، أعلن الحزب التزامه بالحقوق والحريات الأساسية؛ حيث وعد بتنفيذ مواد حقوق الإنسان وكذلك تقديم ضمانات قانونية لها. وأشير إلى الفرد باعتباره الوحدة المكونة للمجتمع، وأن سعادته هي غاية الحزب النهائية.

من بين الكثير من القضايا التي كان لها مكانة في برنامج الحزب وحملاته الانتخابية، قضية الحقوق والحريات الأساسية والديموقراطية والمجتمع المدني، وحكم القانون وإعادة هيكلة الدولة. وأعلن الحزب أن الهويات الاجتماعية والإثنية والسياسية والدينية المختلفة مصدر للثراء لا مصدر للخطر. وعلى الجبهة السياسية، التزم الحزب بالديموقراطية مع تبنيه نظرة تعددية للاختلافات في المجتمع. كما وعد بدولة محدودة تحترم الدور المتنامي للقطاع الخاص والمنظمات غير الحكومية. وادعى الحزب أنه سيوسع المجال السياسي في مواجهة الهيمنة التاريخية للبيروقراطية المدنية والعسكرية. باختصار، جعلت تصريحات قادة الحزب الجديد وبرنامجه وإعلاناته الانتخابية منه حركة ديموقراطية ليبرالية تعددية سياسية، وأكثر ارتباطًا بما بعد الإسلاموية الآخذة في الصعود[42(1)].

منذ اللحظة التي تم فيها تأسيس الحزب، أثيرت أسئلة عديدة حول ما إذا كان حزبًا إسلاميًّا. لقد جاءت قيادته بما فيها أردوغان من صفوف الحركة الإسلامية التركية «الميللي جوروش» ومما لا شك فيه أن أردوغان الذي تربى على أعمال سيد قطب من جماعة الإخوان المسلمين، وأبي الأعلى المودودي مؤسس الجماعة الإسلامية والتي لاقت رواجًا في الدوائر الإسلامية مع ازدهار حركة الترجمة في السبعينيات، له خلفية مذهبية إسلاموية. غير أنه باعتباره قائدًا للحركة الجديدة قد أعلن دائمًا فك ارتباطه وارتباط حزبه بحركة الميللي جوروش والسياسة الإسلامية.

زعم أردوغان أن أفكاره السياسة لم تتغير بل تطورت[(2)]. بيد أنه قد اعترف بتغيره حينما قال «إن العالم أصبح مكانًا مختلفًا كما أصبحت شخصًا مختلفًا»[(3)]. على أية حال، يبقى الإسلام جزءًا هامًّا في تكوين شخصيته:

(1) هذا الهامش لم يرسله المؤلف؟؟؟؟؟؟؟؟

(2) H. Besni and M. Ozbay, **Bir Liderin Dogusu: R. Tayyip Erdogan** (Istanbul: Meydan Yayinlari, 2010), p. 154.

(3) H. Yavuz, «The Transformation of a Turkish Islamic Movement: From Identity Politics to Policy», **American Journal of Islamic Social Sciences** 22, no. 3 (2005) : 105_111.

«قبل أيّ شيء آخر، أنا مسلم. وكمسلم، أحاول أن أذعن لتعاليم ديني؛ فأنا أحمل مسؤولية تجاه الله الذي خلقني، وأحاول أن أقوم بعبء هذه المسؤولية. لكنني أحاول أن أبقي هذا الالتزام بعيدًا عن الحياة السياسية، وأن أبقيه أمرًا شخصيًّا. ولا يمكن للحزب السياسي أن يدين بدين، فقط الأفراد يستطيعون هذا. وإلّا، سيكون هذا استغلالًا للدين، وهو أسمى من أن يُستغل»[1].

ويتضح من هذه الفقرة أن أردوغان يفصل عمدًا بين المعتقدات الدينية والأنشطة السياسية.

شدد أردوغان من البداية أن لحزبه ثلاثة خطوط حمراء؛ وهي أن يكون قائمًا على الدين وعلى الإثنية وعلى الجهوية. بيد أن المحكمة الدستورية لم تكن عند ذلك الرأي، عندما قررت في العام 2008م، بناء على طلب من المدعي العام، أن حزب العدالة والتنمية هو حركة سياسية إسلامية ويمثل مركزًا للأنشطة المعادية للعلمانية[2].

بصرف النظر عن قرار المحكمة الدستورية، فقد ظهر حزب العدالة والتنمية ببرنامج وخطاب سياسي جديديْن ويمثل ويؤسس كل منهما هوية إسلامية سياسية كاستجابة للتطورات والنقاشات السياسية المحلية داخل الحركة الإسلامية منذ أواخر التسعينيات. لقد بدا أن حزب العدالة والتنمية لم يفارق فقط القيادة القديمة للإسلاموية ولكن أيضًا أيديولوجيا «الميللي جوروش». وتحت قيادته المجربة متمثلة في أردوغان، أعلن الحزب أنه يعبر عن «المحافظية الديموقراطية» تلك التي تجمع بين الديموقراطية والتدين.

إن الديموقراطية المحافظة هي مزيج من الأخلاق وقيم الأسرة والفخر التاريخي مع الديموقراطية واقتصاد السوق والعولمة والالتحاق بالاتحاد الأوروبي[3]. وترجع محافظية

---

(1) **Adalet ve Kalkinma Partisi**, Hersey Turkiye Icin: AK Parti Secim Beyannamesi (Ankara: AK Parti Yayinlari, 2002); **Adalet ve Kalkinma Partisi**, Nice AK Yillara*:* Guven ve Istikrar Icinde Durmak Yok Yola Devam (Ankara: AK Parti Yayinlari, 2007); AKP, «**AK Parti Kalkinma ve Demokratiklesme Programi**».

(2) للاطلاع عن وصف مبكر لأردوغان باعتباره سياسيًّا معتدلًا. انظر:
M. Heper, «Islam and Democracy: Toward a Reconciliation?» **Middle East Journal** 51, no. 1 (1997): p. 37.

(3) D. Frantz, «Turkey, Well Along Road to Secularism, Fear Detour to Islamism», **New York Times**, January 8, 2002, **www.nytimes.com/2002/01/08/world/turkey-well-along-road-to-secularism-fears-detour-to-islamism.html.**

حزب العدالة والتنمية إلى الرؤية الثقافية والاجتماعية للحزب، فيما تعبر الديموقراطية عن النموذج السياسي المفضل لدى الحزب حيث يتم التنافس خلالها على السلطة. يرى هيل وأوزبودون أن «محافظية حزب العدالة والتنمية الدينية هي ثقافية واجتماعية أكثر منها سياسية وأيديولوجية»[1].

مع ذلك، لم يكن هذا مريحًا للبعض ممن خافوا على «أنماط حياتهم العلمانية» من تهديد الأسلمة ومن تأثير حزب العدالة والتنمية وامتداداته الاجتماعية مثل الطرق الصوفية والتنظيمات الدينية. غالبًا ما أثيرت مسائل القيود على أماكن تناول الكحول والضرائب العالية على المشروبات الكحولية والتضييق الاجتماعي على الأفراد غير الصائمين خاصة في المدن الصغيرة كدلائل على مثل هذه المخاوف. وقدم عالم الاجتماع التركي البارز شريف ماردين فكرة «التضييق الأهلي Mahalle baskisi» لوصف السيطرة والقيود الاجتماعية على ذوي أنماط الحياة العلمانية أثناء حكم العدالة والتنمية[2]. فيما اطمأنت الغالبية إلى محافظية حزب العدالة والتنمية، فقد ظلت مجموعة صغيرة لها ميول علمانية/ كمالية متشككة في التزام الحزب بالتعددية واحترام «المختلف». يبدو أن الحزب قد فشل في تهدئة مخاوف العلمانيين حول أنماط حياتهم، حيث تركزت معارضة الحزب حول هذه القضية، بما شكل القصو ر الأساسي في الوضع الاجتماعي ما بعد الإسلاموي.

بالتأكيد، يعتبر الإسلام المصدر الرئيس لهوية زعيم الحزب؛ أردوغان الذي قال في إحدى المرات «إن مرجعيتي هي الإسلام»[3]. ومع أن للحزب جذورًا إسلاموية، فهو بلا أجندة إسلامية، كما أن قواعده تتسم بالتنوع الشديد وتشمل معظم فئات المجتمع؛ وهو يحصل على أصواتٍ من كل أنحاء تركيا ومن كل المجموعات الإثنية والدينية[4].

---

(1) Sontag, «**Erdogan Experiment**.»

(2) I. Dagi, «AK Party Survives the Closure Case: What Is Next?» **Policy Brief,** SETA, no. 19, Ankara, August 1, 2008.

(3) للاطلاع على خلفية نظرية عن فكرة الديموقراطية المحافظة، انظر:
Y. Akdogan**, Muhafazakar Demokrasi** (Ankara: AK Parti Yayinlari, 2003).
كان أكدوغان مستشارًا سياسيًّا لرئيس الوزراء أردوغان منذ إنشاء حزب العدالة والتنمية وتمّ انتخابه عضوًا في البرلمان في انتخابات 2011م. وللاطلاع على نسخة إنكليزية مختصرة، انظر:
Y. Akdogan, «The Meaning of Conservative Democratic Political Identity», in **Yavuz**, **Emergence of a New Turkey**, 49_65.

(4) Hale, and E. Ozbudun, **Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey**, p. 29.

وللحفاظ على هذه القاعدة الاجتماعية، لم يكن الحزب قادرًا على البقاء إسلاميًّا؛ فكان عليه أن يطور قاموسًا سياسيًّا وشبكة تنظيمية أكثر استيعابًا.

أما قادة الحزب، فقد ظلوا كأفراد ملتزمين بالإسلام كدين وامتنعوا عن تطوير أجندة سياسية إسلامية. ولم يكن هذا مجرد اختيار شخصي من قيادة العدالة والتنمية، بقدر ما كان استراتيجية سياسية واقعية أخذةً في الاعتبار الحدود المؤسسية للمساعي السياسية الإسلاموية؛ فالإسلام كمشروع سياسي لا يحظى بالدعم الواسع في تركيا. إن أقل 10% من الأتراك كانوا سيقبلون دولة قائمة على الشريعة[1]، من ثم، كان تقييد الحزب نفسه بهذه المساحة المحدودة من السياسة حركة ذاتية الإخفاق، مع الأخذ بالاعتبار حقيقة أن الحزب قد حصل على 50% من الأصوات في انتخابات العام 2011م. ويمكننا القول إن الحزب وقع أسيرًا لنجاحه الذاتي ومن ثم أصبح لزامًا أن ينتقل دائمًا من الإسلاموية إلى ما بعدها. وكما يلاحظ أوليفييه روا «إن المنطق السياسي غالبًا ما يتغلب على الديني»[2].

إن حزب العدالة والتنمية مقيد أيضًا بالسلوك التصويتي للناخبين الأتراك، كما يتضح في الانتخابات العامة التي عقدت في العشرين سنة الأخيرة؛ ففي الانتخابات البرلمانية العامة بين العامَيْن 1987 و2002م، كانت أحزاب خمسة مختلفة في المقدمة. وضعت مثل هذه التقلبات في السلوك الانتخابي قيودًا جادة على أيّ حزب سياسيّ بما في ذلك العدالة والتنمية. ولضمان البقاء السياسي، لم يكن لدى الحزب رفاهية الانخراط في التسييس المؤدلج على حساب سياسة توفير الخدمات[3].

مع فهمه لهذا جيدًا، كرر أردوغان مرارًا وتكرارًا أن حزب العدالة والتنمية ليس ذا نزوع ديني، لكنه حزب محافظ لـ«متوسط» المواطنين الأتراك. ويجادل هيل وأوزبودون

(1) R. Cakir, **Mahalle Baskisi** (Istanbul: Dogan Kitapcilik, 2008).

(2) Erdogan yargilandi: Referansim Islam.», **Milliyet,** April 1, 1998 at **http://www.milliyet.com.tr/1998/04/01/haber/hab00.html**

(3) على سبيل المثال، أعلن بطريرك الأرمن الأرثوذوكس ميسروب الثاني Mesrob II، قبل انتخابات 2007 م أن جاليته الأرمنية ستصوت لصالح حزب العدالة والتنمية. انظر:
«Ermeni cemaati secimlerde AK Partiyi destekleyecek», **Yeni Safak**, April 6, 2007, **http://yenisafak.com.tr/politika/?q=1&c=2&i=48782&Ermeni/Cemaati/se%C%3A7imlerde/Ak/Partiyi/destekleyecek**. Also see Vahram Ter-Matevosyan, «The Armenian Community and the AK Party: Finding Trust under the Crescent», **Insight Turkey** 12, no. 4 (2010 93-111.

أن الحزب يعبر عن الخصائص النموذجية لأحزاب يمين الوسط في تركيا[1]. وكذلك، يشير أردوغان إلى الحزب الديموقراطي في الخمسينيات، وحزب العدالة في الستينيات، وحزب الوطن الأم في الثمانينيات، وهي أحزاب يمين وسط سياسية جماهيرية، باعتبارها أسلاف حزبه[2]. وبالتوازي مع هذا، أكد الحزب على قيم الديموقراطية والإرادة الشعبية وسلطة الشعب، والتنمية الاقتصادية إلى جانب الالتحاق بالاتحاد الأوروبي.

النضال من أجل الالتحاق بالاتحاد الأوروبي والدمقرطة

إن أحد أهم ملامح ضمانات حزب العدالة والتنمية ما بعد الإسلاموية هي موقفه المؤيد للالتحاق بالاتحاد الأوروبي. لقد أشّر مثل هذا الموقف على قطيعة أصيلة عن الإسلاموية، التي تعتبر أن معاداة الغرب والكفاح ضده أحد أهم عناصر الهوية الإسلامية. بمجرد أن فاز الحزب بانتخابات العام 2002م، أعلن قائده أردوغان أن أولويته ستكون تسريع عملية الالتحاق بالاتحاد الأوروبي، الذي أطلقته عليه حركة الميللي جوروش «النادي الأوروبي» وهي الحركة التي جاء منها الحزب وقيادته[3]. لقد كان هدف حكومة الحزب الحصول على العضوية الكاملة في الاتحاد الأوروبي. وللتعبير عن التزامه بهذا الهدف، طلب أردوغان في زيارة لإيطاليا في أواخر عام 2002م عقد «زواج كاثوليكي بين تركيا والاتحاد الأوروبي» وهو تصريح مثل تغيرًّا جذريًّا في عقلية ذلك السياسي الذي خدم قبل ذلك في صفوف الحركة الإسلامية[4].

بالتأكيد، تقاطعت مطالب حزب العدالة والتنمية مع مطالب الاتحاد الأوروبي ومتطلبات اللحاق به. لقد أراد الحزب أن يحدّ من سلطة الجيش على السياسة المحلية، وأن يعزز من السيطرة المدنية على الجيش، وتعزيز المجتمع المدني بما في ذلك الجمعيات والوقفيات الإسلامية وتوسيع حرية التعبير وإعاقة إغلاق الأحزاب. وكانت هذه نفسها هي

(1) A. Carkoglu and B. Toprak, **Religion, Society and Politics in a Changing Turkey** (Istanbul: TESEV Publications, 2007), 81.

(2) O. Roy, **Globalised Islam: The Search for a New Ummah** (New York: Columbia University Press, 2004), 61.

(3) I. Dagi, «Turkey's AKP in Power», **Journal of Democracy** 19, no. 3 (2008): pp. 25_30; I. Yilmaz, «Muslim Democrats in Egypt and Turkey: Participatory Politics as a Catalyst», **Insight Turkey** 11, no. 2 (2009): pp. 93_112.

(4) Hale and Ozbudun, **Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey.**

مطالب الاتحاد الأوروبي أيضًا. من ثم، عمل الحزب على استخدام عملية دخول الاتحاد الأوروبي، وأجندة الإصلاح كأدوات لكي يؤمن وضعه في السياسة التركية[1].

على هذا، كانت عضوية الاتحاد الأوروبي فرصة عظيمة لحزب العدالة والتنمية لتوسيع نطاق شرعيته ولبناء تحالفات جديدة داخل الفئات العلمانية في تركيا وفي الخارج. لقد أمل ما بعد الإسلامويين بوضوح أن يوسعوا من نطاق حوارهم ليصلوا إلى داعميهم الطبيعيين. في النهاية نجحت هذه المساعي؛ فتلقى السعي نحو عضوية الاتحاد الأوروبي الدعم من الإعلام الضخم والدوائر الديموقراطية والليبرالية بما في ذلك المثقفون ومنظمات المجتمع المدني بالإضافة إلى طبقة رجال الأعمال الكبيرة، وكلها عوامل مؤثرة في تشكيل الرأي العام.

إن الأكثر أهمية في هذا التغير الذي طال الإسلاميين هو أن التكامل مع الغرب، والحفاظ على الهوية الإسلامية على المستويات الاجتماعية لم يعد ينظر إليهما باعتبارهما خيارات صفرية، وهو ما يؤشر على نقلة جذرية في الموقف الإسلامي التقليدي. وعلاوة على هذا، لم تكن سياسة حزب العدالة والتنمية الداعمة للاتحاد الأوروبي مرتبطة فقط بقيادته، فقد انتشرت أيضًا بين قواعده، كما تبرهن على ذلك الإحصاءات التي أوضحت أن النسبة الأكبر من مؤيدي الاتحاد الأوروبي هم من بين المصوتين لحزب العدالة والتنمية. فعلى سبيل المثال، أوضح استطلاع للرأي قامت به «متروبول MetroPOLL» في كانون الأول/ ديسمبر 2010م، أن نسبة 69% من المصوتين لحزب العدالة والتنمية يؤيدون عضوية الاتحاد الأوروبي، أي 15% فوق المتوسط القومي 54%، بما يدل على أن الحزب قد نجح في تغيير قواعده المتشككة تجاه الاتحاد الأوروبي[2].

غير أن عضوية الاتحاد الأوروبي لن تكون مجرد اتفاقية مبرمة بين طرفين؛ إنها ستتطلب أيضًا تحقق عدد من الشروط المسبقة فيما يتعلق بالديموقراطية وحقوق الإنسان وحكم القانون واحترام الأقليات. وفي هذا الخصوص، قام حزب العدالة والتنمية بدوره على الوجه الكامل؛ فقامت الحكومة بإصلاحات لمعالجة القضية الكردية، وحقوق الإنسان

(1) **Milliyet,** July 15, 2001.

(2) Avrupa'ya net mesajlar», **Radikal,** November 7, 2002, at **www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=55890; Philip Robins**, «Confusion at Home, Confusion Abroad: Turkey between Copenhagen and Iraq», **International Affairs** 79 (2003): 547_566.

في عمومها، والعلاقات المدنية العسكرية، مع تمرير البرلمان لـ«حزم التوافق»، حتى بدا أن تركيا مستعدة للوصول إلى تسوية بخصوص النزاع الطويل حول قبرص[1].

مع وجود «حزم التوافق»، تمّ تعزيز حرية تكوين الجمعيات وروادع التعذيب وسوء المعاملة وضمان حقوق السجناء، وأصبح إغلاق الأحزاب أكثر صعوبة إذ أصبح يتطلب ثلاثة أخماس أغلبية المحكمة الدستورية. أما المادة الثامنة من قانون محاربة الإرهاب فقد تمّ إلغاؤها في تموز/ يوليو 2003م، مع إصدار تشريعات تسمح باستخدام اللغات المحلية مثل الكردية في الدعاية السياسية. غلّظت الإصلاحات أيضًا عقوبة ما يسمى جرائم الشرف، وأنهت تمثيل مجلس الأمن القومي في جهاز الرقابة على الراديو والإشراف على التلفزيون[2]. ومن خلال سن قانون آخر، أصبح فحص الملكيات والإنفاقات العسكرية ممكنًا من خلال محكمة المحاسبين، كما تمّ إلغاء السلطات التنفيذية لأمانة مجلس الأمن القومي[3]. كما تمّ إلغاء محاكم حقوق الإنسان، وتمّ حذف عقوبة الموت من القانون الجنائي، وتمّ إقرار سموّ الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان على القانون التركي، وألغيت عضوية ممثل الجيش في المجلس الأعلى في التعليم[4]. في الوقت نفسه، سمحت الدولة لهيئة الإذاعة التركية TRT بالبث باللغة الكردية[5].

بالإضافة إلى هذا، تمّ التوقيع على العديد من المعاهدات الدولية والتصديق عليها من قبل حكومة العدالة والتنمية. ومن بينها؛ العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، والعهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والبروتوكول السادس والثالث عشر للمعاهدة الأوروبية لحقوق الإنسان، والبروتوكول الاختياري للاتفاقية الدولية لحقوق الطفل.

اعترفت كل هذه الإصلاحات وتلاقت مع معايير كوبنهاغن السياسية التي وضعها

---

(1) «Erdogğan, AB ile 'Katolik Nikahı' Nikahi' kıymak istiyor», **Zaman**, November 14 Kasim, 2002, at **http://arsiv.zaman.com.tr/2002/11/14/pdetay.htm.**

(2) B. Duran, «JDP and Foreign Policy as an Agent of Transformation», in **Yavuz, Emergence of a New Turkey,** pp. 281_305.

(3) MetroPOLL**, Turkiye Siyasal Durum Arastirmasi** (Ankara, December 2010), p. 64.

(4) For political reforms under the AKP government, **see Hale and Ozbudun, Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey,** pp. 55_67.

(5) **Briefing,** May 5, 2003, p. 6.

المجلس الأوروبي؛ فبدأت المفاوضات حول الالتحاق بالاتحاد الأوروبي في تشرين الأول/ أكتوبر 2005م. وكانت المفارقة في أن الحزب ذا الجذور الإسلامية هو الذي جعل تركيا أقرب إلى عضوية الاتحاد، وهو المسعى الذي طالما عارضه الإسلاميون بقوة. إن قرار الاتحاد الأوروبي بدأ التفاوض حول العضوية الكاملة لتركيا تحت حكم حزب العدالة والتنمية مع تحقق معايير الديموقراطية بكفاءة، يمثل مدعاة للقول بأن تركيا ما بعد الإسلاموية لم يتم أسلمتها بل بالأحرى تمت أوربتها.

الارتباط بالعولمة

هناك مسألة أخرى تعكس الهوية ما بعد الإسلاموية لحزب العدالة والتنمية وتتمثل في موقفه من العولمة والارتباط بالفاعلين الدوليين. لقد كان برنامج الحزب وإعلاناته الانتخابية وأداء حكومته فيما يتعلق بالعولمة والتفاعلات الاقتصادية الدولية على النقيض بشكل واضح من الموقف الإسلاموي؛ فأصبح الحزب أكثر تودداً تجاه رأس المال الأجنبي والشركات متعددة الجنسيات والمؤسسات الاقتصادية الدولية.

انخرطت تركيا خلال سنوات حكم حزب العدالة والتنمية بشكل أكبر في الاقتصاد الرأسمالي العالمي. لقد تضاعفت تجارة تجارة تركيا الخارجية ثلاث مرات؛ ففي حين وصل معدل التجارة الخارجية التركية في العام 2002م إلى 87 مليار دولار، وصل في العام 2008م إلى 334 مليار دولار، وهي زيادة تقترب من أربعة أضعاف. وانخفض هذا المعدل إلى 243 مليار دولار عام 2009م بفعل الأزمة الاقتصادية الدولية ثم عاد لينتعش مرة أخرى في 2010م، ليصل إلى 299 مليار دولار. وفي العام التالي قفز ليصل إلى 375 مليار دولار[1].

عندما وصل الحزب إلى السلطة في العام 2002م، كان عدد الشركات الأجنبية العاملة في تركيا يصل إلى 498 شركة. ووصل عدد الشركات المسجلة كشركات أجنبية في العام 2009م إلى 22520 شركة، و25927 حلول عام 2011م. بالتأكيد تعكس هذه الأرقام أداء الاقتصاد التركي وإمكاناته، غير أنه تعبر أيضًا عن السياسة المرحبة للحكومة وسياساتها التي عملت على تسهيل عمل الشركات الأجنبية. مثل هذه السياسات كان من الصعب تحقيقها حال وجود حكومة إسلامية.

(1) **Briefing,** July 28, 2003, p. 9.

على هذا النحو، وخلال سنوات حكم الحزب، ازداد تدفق رأس المال الأجنبي إلى الداخل التركي مقارنة بالفترات السابقة، وذلك في الوقت الذي وعد فيه الحزب في دعايته الانتخابية بتشجيع دخول رأس المال الأجنبي في الاقتصاد التركي[2]. لقد وصل معدل تدفق رأس المال إلى 22 مليار دولار في العام 2007م، فيما كان 1.5 مليار دولار في العام 2002م؛ عام وصول الحزب إلى السلطة. لقد طمأن رأس الحزب ما بعد الإسلاموي المستثمرين الأجانب الذين رأوا في تركيا سوقًا نامية على الأرجح سيستمر في دعم الديموقراطية ودعم المجتمع المفتوح تحت حكم حزب العدالة والتنمية. لقد وضعت قيادة الحزب، ذات الماضي الإسلامي، تركيا على مسار العولمة الذي لا رجعة فيه بشكل واضح.

انعكس ارتباط تركيا المتزايد بالعالم في ازدياد أعداد السياح الزائرين لتركيا كل عام. خلال سنوات حكم حزب العدالة والتنمية، تضاعف عدد هؤلاء السياح ثلاث مرات؛ حيث انتقل من 12 مليونًا سنويًّا إلى 29 مليونًا، ومعظمهم من البلدان الأوروبية. لا يؤشر هذا فقط على التفاعل الاقتصادي مع العالم، ولكن أيضًا التفاعل الاجتماعي معه تحت حكومة من الإسلاميين السابقين.

خلال حكم العدالة والتنمية، تم التأكيد على مبدأ اقتصاد السوق باعتباره النموذج الاقتصادي الرئيس. لقد تمّ تقديم سياسات خصخصة شرسة وتنفيذها على الرغم من المقاومة العنيدة للقضاء الكمالي، والذي حكم بإلغاء بعض البيوعات. لقد وصلت عوائد الخصخصة إلى 30 مليار دولار[3]. وذهب بعض مشاريع الخصخصة، مثل بيع شركة تُركتيليكوم Turktelekom، إلى الرأسمال الأجنبي، وسط انتقادات للحزب اتهمته ببيع أصول تركيا إلى الأجانب.

عندما تحدث أردوغان عن تسويق تركيا في الخارج، اتهمه مناوئوه ببيع البلاد إلى الأجانب. في المقابل اتهم معارضيه بأنهم رأسماليون عنصريون، وتحدى هؤلاء الناقدين الذين نفوا عن أنفسهم تهمة الرأسمالية العنصرية حيث قالوا إنهم لم يكونوا مهتمين بجنسية رأس المال المستثمر في تركيا. دعا أردوغان الدوائر المالية الدولية

(2) **Briefing,** April 26, 2004, pp. 8_9.

(3) **Briefing,** June 14, 2004, p. 14.

إلى القدوم إلى تركيا والاستثمار فيها، واعدًا بإزالة كل الحواجز التي تعوق الاستثمار الأجنبي في تركيا[1].

ويمكن إيجاد سلوك تعاوني مماثل فيما يتعلق بعلاقات حزب العدالة والتنمية وصندوق النقد الدولي، والبنك الدولي والمؤسسات الاقتصادية الدولية الأخرى. لقد تمّ التوصل إلى اتفاقية انطلاق A stand-by agreement مع صندوق النقد تم التوصل إليها في العام 2002م، والاستمرار في تنفيذها من قبل حكومة الحزب. وبعد استكمالها الناجح، تم توقيع اتفاقية أخرى في العام 2005م. لقد عمل حزب العدالة والتنمية إذن مع صندوق النقد الدولي وقام بتنفيذ سياساته الاقتصادية.

باختصار، لم يغرق حزب العدالة والتنمية في مواقف معادية للعولمة، كما كان سيتوقع من حزب ذي جذور إسلامية. ومن وجهة نظر الحزب، كان الأهم هو تقديم الخدمات للناس، ولم يكن هذا ممكنًا من دون انخراط تركيا في التفاعلات الاقتصادية الدولية. إذن، لعب الحزب من خلال قواعد الرأسمالية العالمية تاركًا رفض الإسلاميين للعولمة جانبًا.

إعادة تعريف العلمانية

كانت قضية العلمانية من أصعب الأسئلة التي كان على ما بعد الإسلاموية التركية التعامل معها. لقد أصبحت العلمانية مبدأً دستوريًّا في العام 1937م، وقبلها البعض باعتبارها قرينة للديموقراطية. غير أنه باسمها أيضًا جرى قمع الحركة الإسلامية؛ فتم إغلاق أحزابها وحظر مؤسساتها. لقد رأى الإسلاميون أن العلمانية بالأسلوب الذي جرى به تطبيقها في تركيا، كانت أداة في يد المؤسسة الكمالية لقمع كل ما هو «إسلامي». يقول علي بولاج، وهو مفكر إسلامي بارز «لقد قمع الدين، وحظرت التقاليد تحت تدخلات الدولة المستنيرة ... لقد تحول الإسلام إلى حركة احتجاجية لمواجهة تدخلات السلطة»[2].

كان هذا صحيحًا إلى حد ما؛ إذ إن الدولة الكمالية قد عرفت العلمانية كرديف للخروج عن الدين، وتمت صياغة هذا الخروج كطريقة للحياة تقصي الدين من الحياة الاجتماعية.

(1) الأرقام الرسمية صادرة عن مؤسسة الإحصاءات التركية **www.tuik.gov.tr/Gosterge.do?id=3488&metod=IlgiliGosterge.**

(2) I. Grigoriadis and A. Kamaras, «Foreign Direct Investment in Turkey: Historical Constraints and the AKP Success Story», **Middle Eastern Studies** 44, no. 1 (2008): 53-68.

على سبيل المثال، في إحدى المناسبات التي دعي إليها الرئيس العلماني أحمد نجدت سيزر في مجلس الشؤون الدينية Diyanet قال الأخير: «إن العلمانية هي طريقة للحياة ... إن الفرد العلماني بحق بالتأكيد لن يسمح لاعتقاداته الدينية أن تؤثر على شؤونه الدنيوية»[1]. وعلى نحو مماثل، زعم إعلان مجلس الأمن القومي في 28 شباط/ فبراير 1997م أن «العلمانية ليست مجرد ضمانٍ للنظام السياسي، هي أيضًا طريقة للحياة»[2]. وأشارت المحكمة الدستورية في قرارها بإغلاق حزب الرفاه إلى العلمانية باعتبارها «فصل الحياة الاجتماعية، والتعليم والأسرة والاقتصاد والقانون والسلوكيات والزي عن الدين». وبالنسبة للمحكمة، فإن العلمانية تتعلق بـ«الطريقة المتحضرة للحياة»[3]، و«فلسفة تركيا في الحياة»[4]. باختصار، عنت العلمانية كما فهمها الكماليون الفضاء الاجتماعي اللاديني التي يمنع فيها الإسلام من الحضور ويحفظ فيها فقط في ضمير الإنسان. كانت هذه العلمانية المسلحة من هذا النوع جهازًا لإقصاء وقمع أو على الأقل الجماعات غير الكمالية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية[5].

عارض ما بعد الإسلامويين هذا الفهم والممارسة والوظيفة للعلمانية، ليس باسم الإسلام، ولكن باسم العلمانية في نسختها الإنكلوساكسونية المعتدلة. لقد قبلوا بهذا الشكل المعتدل إذ إنها لا تتدخل في الحياة الاجتماعية لمحو تأثير الدين، بل على النقيض، تترك المجال الاجتماعي مفتوحًا لمثل هذا التأثير . لذا كان ما بعد الإسلامويين الأتراك على استعداد لإحلال «إعادة تعريف العلمانية».

سيرًا على هذا النهج، حاول حزب العدالة والتنمية أن يعيد تعريف العلمانية على نحو «ليبرالي وديموقراطي وإنكلوساكسوني». يجادل أحمد كورو أن هذا كان سعيًا من أجل

---

(1) Figures between November 2002_May 2010 as declared by the Minister of Finance Mehmet Simsek, at **www.hurriyet.com.tr/ekonomi/15086024.asp.**

(2) «**Racism over Capital Drives Foreign Investment Away**», October 15, 2005, at **http:// www.turks.us/article.php?story=20051015103640151&mode=print**

(3) Ali Bulac, «Islam and Politics», **Today's Zaman**, July 13, 2007, at **www.todayszaman.com/ columnist-116522-islam-and-politics.html**.

(4) Zirvede Laiklik Atismasi», **Radikal**, September 21, 2004, **www.radikal.com.tr/haber.**» **php?haberno=128665.**

(5) Cited in A. Kuru, **Secularism and State Policies towards Religion: The United States, France, and Turkey** (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 161.

تحول هذا المعنى التوكيدي ـ التدخلي للعلمانية إلى «علمانية سالبة»[1]. لقد أقدم كلٌّ من رئيس البرلمان ورئيس اللجنة الدستورية على هذا الطرح داخل البرلمان. ودعيا إلى إعادة تفسير العلمانية[2].

كان جزءًا من جهود إعادة التفسير هذه، ربط العلمانية بالسلم والتعايش الأهلي. يؤكد بولنت أرنج؛ رئيس البرلمان الأسبق وأحد المؤسسين الثلاثة لحزب العدالة والتنمية:

«لكي يتم بناء السلم الأهلي، فإن إعادة تفسير العلمانية أمرٌ واجب. إننا لا نملك أيّ اعتراض على مبدأ العلمانية في حد ذاته، ولكن ينبغي أن نحدد العلمانية التي نمارسها. فلا يجب للسياسات العلمانية المتزمتة أن تحول الحياة الاجتماعية إلى سجن. إن فهم العلمانية باعتبارها قضية سلام وحريات، مع الاعتراف بحرية الدين والضمير مع عدم التدخل في اعتقادات الناس، سيخدم السلم الاجتماعي»[3].

اعتبر الحزب في برنامجه أن «الدين أحد أهم المؤسسات في حياة البشرية» وأن العلمانية «كشرط مسبق للديموقراطية، وضمان لحرية الدين والضمير»[4]. ويؤكد أردوغان أن «العلمانية يجب أن يتمّ تتويجها مع الديموقراطية»[5]. وتعتبر هذه المحاولة لربط العلمانية بالديموقراطية والسلم الاجتماعي أمرًا هامًّا للغاية، إذ عول على أن هذا سيطهر المركب السياسي السلطوي الكامن للعلمانية الراديكالية كما تمّ تطبيقها في تركيا حيث استخدمت في مواجهة الجماعات الدينية.

---

(1) **Constitutional Court decision E**. 1989/1, K. 1989/12 no, dated 7.3.1989.

(2) D. Jung, «Secularism: A Key to Turkish Politics», **Intellectual Discourse** 19, no. 3 (2006) [AQ: PROVIDE YEAR.]: 129_154.

(3) Kuru, **Secularism and State Policies towards Religion**, 161_201; Kuru, «**Reinterpretation of Secularism in Turkey.**

(4) قال برهان كوزو Burhan Kuzu رئيس اللجنة الدستورية في البرلمان: «إننا نحترم مبادئ العلمانية، لكنها تحتاج إلى إعادة تفسير».
(Ibon Villelabeitia, «Turkey Needs to Re_interpret Secularism—Senior MP», **Reuters**, October 13, 2010 OK? OK!], **http://www.reuters.com/article/idINIndia-52167920101013).**

(5) Arinç: Sosyal hayati tıi cezaevine ccçevirmeyelim», **Hurriyet**, April 25, 2006, **http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/haber.aspx?id=4312365&tarih=2006-04-25.**

يؤكد حزب العدالة والتنمية أيضًا على جانبيْن من العلمانية؛ حياد الدولة وتعاملها المتساوي مع جميع الأديان. ويعرف أردوغان العلمانية باعتبارها «سلوكًا مؤسسيًّا ومنهجًا يضمن أن الدولة ستبقى محايدة ومساوية لكل الأديان والأفكار»[1].

على هذا، اعتبرت العلمانية متوافقة حريةً؟؟؟ للدين والضمير بالضرورة. ويجادل أردوغان بأن «العلمانية ضمان للنساء اللائي يرتدين غطاء الرأس»[2]. بالتوازي مع هذه الفكرة، ردد برنامج حزب العدالة والتنمية القول بأن «العلمانية هي مبدأ يسمح للناس من كل الأديان والاعتقادات أن يمارسوا شعائرهم بكل حرية، وأن يكونوا قادرين على التعبير عن أفكارهم الدينية وأن يحيوا طبقًا لها»[3]. كما أضيف أنها تتعلق أيضًا بحقوق غير المؤمنين. يقدم الحزب مفهومًا للعلمانية كنموذج لتعايش الأديان والمعتقدات. وفي ذكرى تبني العلمانية، أصدر أردوغان تصريحًا يؤكد فيه على مركزية العلمانية كضمان تحرري لكل الاعتقادات وأنماط الحياة[4].

يُنتقد الحزب، برفضه «تفسير وتشويه العلمانية باعتبارها معاداة للدين» الفهم الراديكالي للعلمانية في تركيا[5]. إن حضور الفضاء الاجتماعي الإسلامي يتمّ ضمانه من خلال إعادة توجيه الدولة من مهمتها الحالية لتتوجه نحو علمنة المجتمع. ويتضمن هذا أنه لا ينبغي على الدولة أن تتنافس مع الدين في المجال الاجتماعي. وبدوره، لا ينبغي للدين أن يكون له سلطة على الدولة. ويمكننا القول؛ إن ما بعد الإسلامويين يحاولون أن يحموا الفضاء الاجتماعي من التدخلات المعلمنة بالدعوة إلى نموذج سالب للعلمانية على النهج الإنكلوساكسوني.

في المقابل، يرفض الحزب استخدام القيم الدينية في السياسة، فيقول أردوغان: «إننا لا نعتقد أنه من الصواب أن نمارس السياسة عبر الدين، وأن نحاول تغيير الحكومة

(1) «**AK Parti Kalkinma ve Demokratiklesme Programi**».

(2) R. T. Erdogan, «Conservative Democracy and the Globalization of Freedom», in **Yavuz,** **Emergence of a New Turkey**, p. 336.

(3) Ibid.

(4) R. T. Erdogan, «Basini ortenlerin guvencesi laiklik», **Radikal,** October 17, 2010, **www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalDetayV3&Date=&ArticleID=1024098&CategoryID=78.**

(5) AKP, «**AK Parti Kalkinma ve Demokratiklesme Programi**».

أيديولوجيًّا باستخدام الدين ... إن جعل الدين أداة للسياسة ... أمر لا يضر بالتعددية السياسية وحدها، ولكن بالدين نفسه»[1].

إنه من غير الديموقراطي التمييز ضد المتدينين بسبب خيارهم: «إنه من غير المقبول أيضًا أن نضع قيودًا على هؤلاء المختلفين الذين يفكرون ويحيون باستخدام الدين»[2].

ومما أخذته هذه الرؤية أيضًا، هو الاعتقاد بأن العلمانية سمة للدولة لا الفرد[3]. فيرى أردوغان «أن العلمانية ليست دينًا، في حين إن الإسلام دين، وبالتالي لا يمكن لنا أن نعاملهما على حد سواء ... والفرد لا يمكن أن يكون علمانيًّا، فيما أن الدولة هي ما يجب أن تكون كذلك»[4]. يعني هذا أن قائد «العدالة والتنمية» يرى أن الدولة لا الأفراد هي ما يمكن أن تكون علمانية. ومن خلال هذا المنهج، تحدى الحزب الفهم السائد للعلمانية باعتبارها طريقة للحياة. وفيما أيد أن تكون الدولة العلمانية إطارًا يضمن حرية الدين، فإنه يعارض علمنة الفضاء الاجتماعي من قبل السلطة العامة. وبالتالي، يرى ما بعد الإسلامويين أن العلمانية ليست لعنة؛ حيث يمكن تعريفها وأيضًا قبولها على هذا النحو.

يصوغ المفكر ما بعد الإسلاموي علي بولاج الذي أعلن في نهاية التسعينيات فشل الإسلاموية، العناصر الأساسية لإعادة تفسير ما بعد الإسلاموي للعلمانية، كما يلي:

«لا يوجد تعارض بين الإسلام والعلمانية؛ إذا ما تمّ تعريف الأخيرة باعتبارها؛ «حماية الحرية الدينية، وحرية الضمير ومنع هيمنة أيّ مجموعة دينية على أخرى، وضمان أن يعبر الناس من كل الخلفيات الدينية عن أنفسهم بحرية، وكذلك انعدام هيمنة النخبة الدينية في الحكم، والاعتراف بحق الأفراد في حضورهم في المجال العام، وضمان أن الدولة على مسافة متساوية من كل المجموعات

(1) Erdogğgan: Laiklik hayati bir oöoneme sahip, February 2 **subat**, 2010, at **www.ntvmsnbc»**. **com/id/25053875/.**

(2) للاطلاع عن وجهة نظر أردوغان عن عدّ معاداة العلمانية للدين، انظر: «Erdogğan: Laiklik ve demokrasi araccţıır», **Sabah**, May 16, 2007, **http://arsiv.sabah.com.tr/2007/05/16/haber,1DE0E4E46 6C84DA58BFBB5D18F0D42D9.html.**

(3) Erdogan, «**Conservative Democracy and the Globalization of Freedom**», p. 336.

(4) AKP, «**AK Parti Kalkinma ve Demokratiklesme Programi**».

الفلسفية والأيديولوجية والدينية. إن مثل هذا التعريف للعلمانية يتوافق مع المفاهيم الإسلامية والخبرة التاريخية للمسلمين»[1].

مثل هذا الاقتراب التوافقي للعلمانية قد يتجاوز مواقف بعض الحركات ما بعد الإسلاموية في البلدان الإسلامية الأخرى. فكما يقول آصف بيات «إن ما بعد الإسلاموية ليست معادية للإسلام، وليست غير إسلامية، **وليست علمانية**»[2]. لقد أجبر وضع العلمانية في النظام الدستوري، وفي روح المبادئ المؤسسة للجمهورية ما بعد الإسلامويين على أن يسعوا إلى تكييف العلمانية ليس باعتبارها طريقة للحياة، بل باعتبارها ذلك الفصل بين الدولة والدين وحرية الضمير.

الخلاصة

قاد السعي نحو البقاء وسط بيئة من التطرف العلماني والسلطوي السياسي التيار الأكبر من الإسلاميين في تركيا نحو تبني الديموقراطية والعولمة والعلمانية الإنكلوساكسونية المعتدلة. وبالتالي انطلقت ما بعد الإسلاموية التركية، كما في حالات عديدة، نتيجة أزمة الإسلاموية، وهي الأزمة التي اندلعت عندما كان الإسلاميون في ذروة قوتهم في أواخر التسعينيات. ربما كانت هذه الأزمة عامل إضافة بالنسبة للإسلاميين، لكنها سهلت التحول نحو ما بعد الإسلاموية وميلادها.

مثّل حزب العدالة والتنمية وكيلًا لهذا التحول وتعبيرًا عنه على السواء. إن ما يجعل الحزب فريدًا هو تجربته في دمج الماضي الإسلاموي بالأجندة الديموقراطية الليبرالية. لقد جمع الحزب شخصيات من خلفيات أيديولوجية ومشارب حياتية متنوعة حول «الديموقراطية» كمثال سياسي، ثم أخذ في تطوير خطاب سياسيّ عولميّ وذي نزعة سوقية، ومؤيد للاتحاد الأوروبي. وعلى هذا النحو، أعطى الحزب مثالًا على قدرة الكوادر الإسلامية على التجدد من خلال تبنيها الخصال ما بعد الإسلاموية مثل الديموقراطية والتعددية والعلمانية المعتدلة في بيئة متنافسة سياسيًّا ومرتبطة بالشبكات السياسية الأوروبية والمؤسسات الاقتصادية الدولية.

---

(1) انظر إلى الحوار مع رئيس البرلمان التركي عن الساسة الأتراك الثلاثة الذين أسسوا حزب العدالة والتنمية، بولنت أرنج، 5 أيار/ مايو 2006م.
www.tbmm.gov.tr/develop/owa/tbmm_basin_aciklamalari_sd.aciklama?p1=34166.

(2) «**Erdoğgan: Laiklik ve demokrasi araçctiır**».

أقلع ما بعد الإسلامويين الأتراك، وكذلك ممثلهم السياسي؛ حزب العدالة والتنمية، عبر اعترافهم بالخصائص العلمانية للحياة السياسية، عن مطالبهم بالحكومة الإسلامية. ومنحَهم سحب الهوية الإسلامية من الساحة السياسية؛ حيث تتنافس فيها البرامج السياسية كل في مواجهة الآخر، قوة لأنشطتهم في المجال الاجتماعي، في الوقت الذي قام فيه الحزب بمنافسة بقية الأحزاب على أكمل وجه. ومع نجاح الحزب المحافظ في احتلال الساحة السياسية، تُركت الساحة الفردية/ الاجتماعية لتأثير الإسلام. وبالتالي، ساهم الانطلاق من السياسة في تسريع انخراط ما بعد الإسلامويين في الساحة الاجتماعية، حيث استطاعوا نشر القيم الإسلامية في ظل حماية مبدأ العلمانية الذي أعيد تعريفه. في هذه المرحلة، تمّ الاعتراف بقيمة الديموقراطية كإطار مبدئي ومؤسسي لتمكين ما بعد الإسلامويين من المشاركة في لعبة السلطة ولجعل العلمانية ضمانًا قانونيًّا ومؤسسيًّا لمنع تدخل الدولة في إسلام الفرد أو المجتمع. هو ما كانت نتيجته ظهور السياسة ما بعد الإسلاموية القادرة على احتضان قيم وأدوات الحداثة السياسية والقادرة أيضًا على مدّ مجالها الفردي والاجتماعي خلال حدود هذه الحداثة السياسية.

يجب أن نكرر هنا أنه عند إعادة التفكير في هويتهم واستراتيجيتهم السياسية وخطابهم وأهدافهم الماضية، فإن ما بعد الإسلامويين قد أقلعوا عن فكرة الدولة الإسلامية، ولم يكن هذا من قبيل الحصافة السياسية فقط. إذ إنهم أولًا: تشككوا في قابلية بناء الدولة الإسلامية وذلك نتيجة القمع الذي مورس ضدهم حتى وهم على قمة السلطة السياسية. وثانيًا: أدركوا التعددية الاجتماعية والأيديولوجية الكامنة في الإسلام ذاته الذي تراجع من الساحة الاجتماعية تحت ضغط المشهد السياسي. وثالثًا: علمت تجارب الشرق الأوسط ما بعد الإسلامويين، الأتراك مدى صعوبة الدفاع عن حكومة إسلامية في زمن العولمة حيث تتداعى كل أشكال أيديولوجيات الدولة.

يبدو أن ما بعد الإسلامويين الذين تركوا المطالب الإسلاموية قد فهموا أن الديموقراطية والتعددية وحقوق الإنسان ستقدم بديلًا قويًّا وشرعيًّا ومدعومًا بقوة للمؤسسة العلمانية/ الكمالية[1]. وبالتالي، بدلًا من السعي نحو تقديم بديل إسلامي للنظام العلماني/ الكمالي،

(1) Bulac, «**Islam and Politics**»,

قدم ما بعد الإسلامويين بديلًا علمانيًّا/ حداثيًّا نتيجة اقتناعهم أن النظام الكمالي لا يمكن أن يتوافق مع القيم والمبادئ والمؤسسات الحديثة.

باختصار، إن حزب العدالة والتنمية يعكس ملامح الحركة ما بعد الإسلاموية حيث حافظ الحزب على علاقته بالإسلام في المجال الاجتماعي، فيما هجره كبرنامج سياسي[1]. وعلى أية حال، إنه يتصور «وجود مجتمع تقي» في إطار «دولة ديموقراطية علمانية»[2]. غير أن الحزب يتجاوز المشروع ما بعد الإسلاموي بمعنى أنه يعمل في نظام دستوري علماني لا «يدمج التدين بالحقوق، والإيمان بالحرية، والإسلام بالتحرر» في أجندته السياسية بغضّ النظر عن الاختيارات الفردية لأعضائه. إنه يؤكد على «الحقوق بدلًا من الواجبات، والتعددية بدلًا من الأحادية، والتاريخانية بدلًا من النصوص الجامدة، والمستقبل بدلًا من الماضي»[3]. غير أن الإسلام ما زال مثالًا سياسيًّا غير معبر عنه للحزب على النحو الذي يمنعه أن يكون حزبًا «إسلاميًّا ديموقراطيًّا» مثل الأحزاب «الديموقراطية المسيحية» الأوروبية. إن محافظية الحزب تختلط بالديموقراطية للتعبير عن موقفه الأيديولوجي والذي يجد في القيم الإسلامية مرجعًا له. إن ما يظهر من خلال هذه الهوية السياسية التي تستبطن الإسلام باسم المحافظية هو التأكيد على قيم الأسرة والتضامن الاجتماعي والماضوية. وكما لاحظ هيل وأوزبودون فإن ما يجعل الحزب «محافظًا دينيًّا» يكمن في أن هذه المحافظية «ثقافية واجتماعية أكثر منها سياسية وأيديولوجية»[4]. إن «المحافظية» تعرف علاقة الحزب بكل ما هو اجتماعي، و«الديموقراطية» تعرف علاقته بكل ما هو سياسي. وبالتالي، فإن ما بعد إسلاموية الحزب هي محافظة اجتماعيًّا في جاذبيتها، وديموقراطية سياسيًّا في خطابها.

(1) Bayat, «What is post_Islamism?», **ISIM Review**, 16, (2005): 5. Emphasis is mine.

(2) Dagi, «**Rethinking Human Rights, Democracy and the West».**

(3) I. Dagi, «Transformation of Islamic Political Identity in Turkey: Rethinking the West and Westernization», **Turkish Studies** 6, no. 1(2005).

(4) Bayat, **Making Islam Democratic.**

الفصل الثالث

الإسلام وإعادة تجذير المحافظية التركية

جيهان توغال

في العقود الأربعة الأخيرة، أحدث الحراك الإسلامي متعدد التيارات هزة للدولة التركية العلمانية. لقد حاز المثقفون والجماعات الدينية، وهم الداعمون السابقون لسياسات يمين الوسط، تدريجيًّا على صوت خاص بهم وتحدوا أسس النظام السياسي. خلال العقود السابقة، عاد هؤلاء إلى منبعهم الأصيل وهو يمين الوسط، فيما نجحوا أيضًا في تغييره كثيرًا. سأجادل فيما يأتي بأن المجال الديني قد مال نحو «الإسلاموية» معارضًا الدولة التركية منذ السبعينيات حتى التسعينيات، بيد أن الإسلاميين قد تحولوا إلى «المحافظية» بداية من أواخر التسعينيات. ولأن معظم الحجج هنا سيشير إلى «المحافظية» (سياسات يمين الوسط)، يصبح التعريف لزامًا. تقوم المحافظية التركية على قبول التحديث و(في الحقيقة التغريب الجزئي)، غير أنها تقوم برد فعل تجاه التحديث من أعلى إلى أسفل الذي تقوم به النخب العلمانية. يعتبر المحافظون الأتراك الديموقراطية صوت «الأمة الحقيقية» في مواجهة النخبة مزعومة التغريب والاغتراب. في هذه المخيلة، تقوم الأمة على كتلة متجانسة للغاية، باعتبارها حاملة القيم الإسلامية والتركية الأصيلة. وتصبح الأقليات مثل (الأقلية العلوية الشيعية المارقة) موضعًا للشبهة، كما يعتقد أنها على علاقة وثيقة بالنخبة المغتربة. إن إيمان المواطنين (وأقل من ذلك مبدئيًّا) الحكام أمر في غاية الأهمية، غير أن جعل المؤسسات (الإجراءات، قواعد اللعبة والقوانين ..إلخ) أكثر إسلامية ليس أولوية. لقد نُظر إلى الإيمان الفردي أيضًا كسبب للنجاح[1] في مواجهة الأمم المنافسة والخصوم

(1) مع ذلك، كانت هناك منافسة بين المجموعات الإسلامية حول من سيملك الصوت الواحد نهائيًّا، لذا كان هناك مجال =

المنافسين بالداخل. وعلى غرار نظرائها الغربيين، تؤيد المحافظية التركية الملكية الخاصة وتعادي الاشتراكية بشراسة. باختصار، تدعم المحافظية التركية التنمية، غير أنها ترى في القضاء على الاختلافات الداخلية والمعارضة الاجتماعية شرطًا مسبقًا للتغير والنمو الصحي.

تعود جذور المشروع المحافظ إلى الإمبراطورية العثمانية (مثل مناوأة الأمير صباح الدين لحركة تركيا الفتاة)(*). وكان ممثلوه الأكثر تأثيرًا في العقود الأخيرة الحزب الديموقراطي في الخمسينيات، وحزب العدالة في الستينيات، وحزب الوطن الأم في الثمانينيات. لقد تلقى كل من هذه الأحزاب دعم جماعات دينية معينة. كان معظم هذه الجماعات ذا أصل صوفي نقشبندي، على الرغم من أن بعضهم (مثل جماعة إسكندر باشا وبعض النورسيين) كان لهم منصات تقليدية أقل من الآخرين مثل (جماعة المنزل وجماعة إسماعيل أغا). فيما يتماثل العديد من أوجه المحافظية التركية مع المحافظية الغربية الكلاسيكية، فهناك اختلافات طفيفة مثل الدور الكبير الذي تقوم به الجماعات الدينية المنظمة والمتنوعة في المحافظية التركية في مقابل الهيراركية الكنسية في الغرب.

ارتكزت أجندة الإسلاميين منذ السبعينيات فصاعدًا، على زيادة دور الدين في التعليم والسياسة الخارجية وصناعة القرار الاقتصادي وفي الخطاب السياسي وفي الحياة اليومية. وبفضل القوانين العلمانية الثقيلة المناهضة للدعايا الدينية، لم تستطع الأحزاب الإسلامية (مثل السلامة الوطنية في السبعينيات وحزب الرفاه في الثمانينات والتسعينيات) أن تعبر عن هذه المطالب بصراحة في برامجها، غير أنهم نشروها عبر الممارسات والإيحاءات. على سبيل المثال، فإنه يحظر المطالبة بتطبيق الشريعة، مع ذلك وعبر أعمدتها القانونية، دعت الجرائد والمجلات الإسلامية مثل ميللي جازيت الناس إلى إعادة تشكيل حيواتهم طبقًا لمبادئ الشريعة (خاصة في الأمور التي تتراوح بين الطلاق والميراث). بعبارات أخرى، سعت الإسلاموية إلى إعادة تأسيس كل من المجتمع والدولة على المبادئ الدينية، حيث

= من الأصوات الإسلامية بدلًا من السلطة الإسلامية الواحدة. (Tuğal 2006).

(*) كان الأمير صباح الدين (1879–1948م) حفيد السلطان عبد الحميد خان معارضًا للحكم المطلق، وانضم إلى حركة تركيا الفتاة في البداية، غير أنه عارض عبر حزبه «الحزب الليبرالي» إجراءات لجنة الاتحاد والترقي التي أطاحت بحكم عبد الحميد 1908م، فتمّ حظر حزبه في العام التالي، وفي عام 1913م حيث تمّ نفيه، وبعد هزيمة تركيا في الحرب العالمية الثانية، عاد الأمير عام 1919م، ليتمّ نفيه للمرة الأخيرة على يد حكومة مصطفى كمال عام 1924م. كان مشروع صباح الدين يدور حول حكم مركزي للولايات العثمانية وتشجيع الاقتصاد الحر.

المحافظية الإسلامية، والتأكيد على الحفاظ على الثقافة الوطنية عبر تعبئة الإسلام بدلًا من التطهير الإسلامي لهذه الثقافة. لقد ميز الإسلاميون أنفسهم عن المحافظين الإسلاميين بزعمهم أن الثقافة الوطنية السائدة قد أفسدتها عناصر غير إسلامية عبر قرون، وينبغي إزالة هذه العناصر. وعلاوة على هذا، وفي سياق القطيعة الإسلاموية مع الإسلام المحافظ في أماكن أخرى (الأيوبي 1991م)، نظم الإسلاميون المقاومة في مواجهة الدولة الفاسقة المزعومة، حيث كان يعتبر الحكام ومسؤولي الدولة الفساق شرعيين بالقدر الذي يحافظون فيه على الوحدة والنظام داخل الأمة الإسلامية. عبر الكثير من أجنحة الحركة الإسلامية عن توصيف آصف بيات (2007، 11) للإسلاموية قبل الانعطافة ما بعد الإسلاموية، ويتمثل هذا في أن الحراك الإسلامي في تركيا أكد على فكرة الواجبات وسعى إلى التحدث بصوت سلطوي واحد[1]، كما أنه ارتكز على النصوص الجامدة، على الرغم من أن كل تيار يختلف من حيث تفسيره لهذه النصوص.

بيد أنه من الضروري ملاحظة أن كل الجماعات الإسلامية لم تلتحق بركاب الإسلاموية. في اللغة التركية، تستخدم كلمة جماعة Cemaat للإشارة إلى الطرق الصوفية، وتوابعها في أغلب الحالات. وعلينا أن نلاحظ أيضًا، أنه في الوقت الذي يعتبر بعض اتجاهات المدرسة البحثية الغربية الصوفية كنقيض للإسلام النصي وكممثل للبدعة الدينية في مواجهة الإسلام الصحيح (الأرثوذكسي) (Gellner 1991)، فإن الصوفية العثمانية ثم التركية قد مزجت العناصر التي أطلق عليها بدعية مثل زيارة المقابر، والاعتماد على الحدس بدلًا من النص، التأويل الصوفي للنصوص، ووجود مشايخ للطرق، مع العناصر الأرثوذكسية المعبرة عن الالتزام الصارم غير الشخصي للتفسيرات القروسطية للنصوص. والطريقة النقشبندية(*) هي تجسيد أمثل لهذه الحالة، فيما كانت الطريقة القادرية(**) أقل

(1) تتضمن النسخ الغربية .1961((Lewisو 1967) Lerner)

(*) تعتبر الطريقة النقشبندية، المنتسبة إلى الشيخ محمد بهاء الدين النقشبندي (القرن الرابع عشر الميلادي) من أوسع الطرق الروحية الصوفية انتشارًا بين عموم الأتراك في العالم الإسلامي، وكذلك لها تواجد مكثف في العالم العربي والهند. وتقوم الطريقة على سلسلة روحية تبدأ من النبي محمد ﷺ عبر الخلفاء الراشدين وتنتهي إلى شيوخ الطريقة. وفي تركيا العثمانية، انتشرت الطريقة عبر سيطرة الدولة العثمانية في أرجاء عديدة حيث بنت خانقاوات وأسست أخويات وجماعات كثيرة. ويعبر عنها في تركيا الحديثة العديد من الجماعات وعلى رأسها طريقة إسماعيل آغا وإسكندر باشا وإرينكوي.

(**) تنتسب الطريقة القادرية إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني (القرن الحادي والثاني عشر الميلادي) وهي أكثر انتشارًا في العالم العربي وأكثر التزامًا بأصول الإسلام السني، وحرفية النصوص المقدسة.

منها في هذا الاتجاه. كما أن هناك استثناءات مثل الطائفة العلوية(*) الشيعية «المارقة».

وبفضل وجود أتباع كثر لهذه الجماعات في تركيا الحديثة، فقد كانت مواقفها السياسية حاسمة. ومن بين الجماعات الكبرى، انحازت جماعة إسماعيل آغا إلى جانب الإسلاميين بداية من السبعينيات، فيما كانت جماعة إرينكوي Erenkoy في اليمين الوسط. وكان لجماعة إسكندر باشا علاقات متقلبة مع الإسلاميين غير أنها قامت بتحول حاسم في النهاية بانتقالها إلى يمين الوسط في التسعينيات. أي إن الجماعات الصوفية الكبيرة ظلت على ولائها للدولة العلمانية ويمين الوسط.

أخذت بعض الجماعات الدينية في تمييز مواقفها عن مواقف الطرق الصوفية التقليدية منذ الخمسينيات فصاعدًا. لقد زاوجوا بين أسس الإسلام الصوفي والتبني المنظم للعلوم الطبيعية، وأيضًا الفهم العقلاني للنصوص إلى حد ما. أطلق على هذه الجماعات «ما بعد الصوفية». لقد عمد هؤلاء ما بعد الصوفيين، ولا سيما النورسيون والسليمانيون(**) في تركيا، إلى أن يكونوا أكثر قومية وأكثر تنظيمًا رسميًّا مقارنة بالجماعات الصوفية. يتشارك النورسيون والسليمانيون الجذور نفسها مع الجماعات الصوفية مثل المنزل وإسماعيل آغا، وإرينكوي وإسكندر باشا: فكلهم نقشبنديون يتميزون عن بقية طرق التقاليد الصوفية بمزجها الإسلام الصوفي بالإسلام النصي. وأضاف النورسيون والسليمانيون إلى هذا المركب جرعة قوية من الحداثة خاصة من خلال التأكيد على العلم والتعليم الحديث وقبولها بالدولة ـ الأمة. ولا زالت جماعتا إسماعيل آغا وإسكندر باشا أكثر اهتمامًا بالحفاظ على الأخلاق التقليدية وأكثر تركيزًا على النص. وعلى خلاف الإسلاميين، فإنهما تعطيان وزنًا أكبر للحديث والتشريعات التراثية.

أراد الصوفيون غير الإسلامويين وما بعد الصوفيين دولة ومواطنين أكثر تقوى. ولكن

(*) يمثل العلويون الأتراك Alevis نسبة 15–20% من نسبة السكان وهم يتوزعون بين الأكراد والأتراك العرب والظاظا وأقليات عرقية أخرى، ويمزج علويو تركيا، وهم غير علويي الشام المعروفين بالنصيرية، في عقائدهم بين عناصر التصوف والتشيع والتدين الشعبي. وعلى الرغم من أن هذه الأقلية وقعت عاملًا في الصراع التاريخي بين العثمانيين السنة والصفويين الشيعة، إلا أنهم مثلوا أساس الحركة الصوفية البكتاشية واسعة النفوذ في أوساط تشكيلات الإنكشارية. وفي تركيا الحديثة، مثل العلويون قاعدة حركات اليسار العلماني وكذلك قاعدة لتأييد الحزب الشعبي الجمهوري. وتلقت الطائفة وحركة اليسار ضربات قاصمة منذ الثمانينيات مع اتجاه الحكومة المركزية لدعم اليمين السني المحافظ.

(**) ينتسب النورسيون إلى بديع الزمان النورسي (1873–1960م) صاحب حركة النور ورسائل النور، أما السليمانيون فينتسبون إلى سليمان حلمي توناخان (1888–1959م) وقد عارضت الحركتان بقوة إصلاحات أتاتورك.

على عكس الإسلامويين، لم يعتقدوا أن هذا يستوجب الانقطاع عن المجتمع التركي وسياساته السائدة؛ فلم يكن تطبيق الشريعة أحد أولوياتهم.

إن تحول جماعات ما بعد الصوفية إلى القيم الغربية يسبق ما بعد الإسلاموية؛ ولم تكن هذه الجماعات أبدًا إسلاموية أو ما بعد إسلاموية. فإذا ما قمنا بتعريف ما بعد الإسلاموية على النحو الذي قدمه بيات (2005م) باعتبارها حالة ومشروعًا تمتزج فيه الحرية والتحرر والحقوق مع الإسلام والتدين والإيمان، فباستطاعتنا أن نرى اختلافات جمة بين الحالتيْن. فبالنسبة لهذه الجماعات ليس الهدف الأساسي هو دمج الإسلام بالروح الحرة الغربية، ولكن بعلوم وقوة الغرب. إنها ترغب أيضًا في إقامة رابط بين الإسلام وقوة الدولة التركية والقومية التركية. وبقدر ما تهدف هذه الجماعات إلى جعل المواطنين والدولة أكثر تقوى، فإنها تريد أيضًا الإفادة من سلطة الأمة والدولة في مواجهة جيرانها وأعدائها الداخليين مثل المجموعات اليسارية والانفصاليين. تتسم هذه الجماعات أيضًا بتقديس مشايخها؛ فيزعم الإسلاميون الأكثر طهرانية أن جماعة النورسيين تقدس سعيد النورسي.

تميزت تركيا خلال العقد الأخير، على وجه التحديد في المرحلة التي أعقبت انقلاب 1997م ضد الإسلاميين بالانتصار الديني والفكري والسياسي المطلق لجماعات ما بعد الصوفية خاصة النورسية وجماعة كولن المنتمية إليها، على الإسلاموية. وتعتبر التوازنات المتغيرة داخل الأحزاب الإسلامية إشارة على هذا الانتصار. قامت الأحزاب الإسلامية في الثمانينيات والتسعينيات باستبعاد الجماعات ما بعد الصوفية، غير أنها أشركت وأتبعت بعض الجماعات الصوفية، بيد أن الحزب الإسلامي الأكبر، وهو حزب العدالة والتنمية في العقد الأول من القرن الحالي، قام على دمج كل من الجماعات الصوفية الحداثية مثل (إرينكوي وإسكندر باشا) والجماعات ما بعد الصوفية. وكما سأوضح لاحقًا، فإن الرؤية الأيديولوجية للعدالة والتنمية قد اندمجت برؤية ما بعد الصوفية، حيث هناك آراء تذهب إلى أن جماعة كولن ما بعد الصوفية وتوابعها السائرين على نهج جماعة النور، قد حازوا سلطة أكبر داخل الحزب، أكثر من تلك التي حازها الزعماء الإسلاميون السابقون الظاهرون في العلن. ليست هذه إشارات على تحول تدريجي نحو ما بعد الإسلاموية، لكنها بالأحرى دلائل على إعادة تجذير المحافظية التركية.

العلمانية التركية: قومية ودولتية ومتنازعة

من أجل الفهم الدقيق لردود الفعل المحافظة للنخبة التركية، والتحديات الإسلاموية الأخيرة، فمن الضروري أن نفكر في المعنى الغريب الذي عنته العلمانية Laiklik للدولة الكمالية. بين عاميْ 1919 و1923م، ومع هزيمة الدولة العثمانية التي تمّ تقسيمها من قبل دول الوفاق، كان لحروب التحرير التي قادتها قوات مصطفى كمال عامل جاذبية ليس فقط لحلم تحرير الوطن الأم، ولكن أيضًا للواجب الإسلامي القاضي بضرورة مقاومة الاحتلال الكافر. لقد كان الوفاق الديني عاملًا مكونًا للوحدة الوطنية، وشهد ميلاد الجمهورية طرد اليونان الأرثوذكس على النحو الذي ذكر بمذابح الأرمن في العام 1915م. وباختصار، أصبح «التركي» مرادفًا لـ«المسلم» فكان التعريف الكامن للأمة شبه ديني من البداية. لقد حمل مصطفى كمال اللقب الإسلامي «الغازي» Gazi أي المحارب من أجل الدين. ومن هنا يصبح السؤال الأحرى هو العلاقة بين الدين والدولة.

أصبحت العلمانية؛ بمعنى توسيع هيمنة الدولة على الدين بدلًا من الإقصاء البسيط للدين من مركز الحياة العامة، مشروعًا رسميًّا بداية من القرن التاسع عشر مع إصلاحات التنظيمات Tanzimat(*). بيد أنه كان هناك مراجعتان محافظتان جادتان لهذا الاتجاه، ولا سيما تلك التي قام بها السلطان عبد الحميد الثاني. مع بداية القرن العشرين، تمّ التعبير عن العلمانية بوضوح، وأصبحت مكونًا أساسيًّا للأيديولوجيا الرسمية. في العام 1924م، استبقى الدستور المؤسس للدولة المادة القائلة «إن الإسلام هو دين الدولة»، حتى مع إلغاء الخلافة والطربوش والمحاكم والمدارس الشرعية وغيرها، وتبني الحروف اللاتينية والنظام القانوني الغربي. ثم تمّ حذف هذه العبارة عام 1928م. لقد أعلن أن العلمانية واحدة من المبادئ الستة لبرنامج حزب الشعب الجمهوري الكمالي عام 1931م، ثم تمّ تضمينها رسميًّا في الدستور عام 1937م.

(*) بعد الهزائم المروعة التي منيت بها الدولة العثمانية أمام جيوش والي مصر محمد علي في حروب الشام (1830-1840م)، وتدخل القوى الأوروبية لإنقاذها ووقف الزحف المصري على عاصمة السلطنة، اتجهت النخبة العثمانية في استانبول بقيادة الصدر الأعظم مصطفى رشيد باشا لإعادة هيكلة السلطنة قانونيًّا وتعميق سياسات الإصلاحات التي بدأها السلطان محمود الثاني للحفاظ على أقاليمها في مواجهة تمردات الداخل وضغط القوى الأوروبية، وعرفت هذه السياسات التي بدأت عام 1839م وانتهت بإقرار أول دستور عثماني عام 1878م بالتنظيمات الخيرية وكان أهمها إلغاء السلطنة لنظام المليات/ الطوائف الدينية واعتمادها حق المواطنة العثمانية لجميع رعاياها. وتمثل التنظيمات أولى خطوات علمنة السلطنة التي وصلت ذروتها بسياسات الاتحاد والترقي ثم سياسات مصطفى كمال التي ألغت السلطنة ثم الخلافة الدينية 1924م.

في الرواية الرسمية، التي طالما رددها الباحثون الغربيون، تمثل تحديثات ـ1924 1925م دليلًا قاطعًا على تقويض الدين في تركيا[1]. فمع إزالة الدين من المواقع الرسمية العامة، تعمل مثل هذه الحجة، فستتكيف القطاعات المتدينة من السكان مع الحقائق الغالبة وسيتم علمنتها بشكل كامل. مع ذلك، جادل باحثون آخرون أن الدولة التركية قد قامت بالسيطرة على الإسلام ومأسسته بدلًا من تقويضه (Bromely 1994، Heper 1994، Keddie 1997، Mardin 1983). وبالتالي، مارست الإدارة العامة للشؤون الدينية غير المنتخبة سلطة احتكارية بتعيينها للوعاظ والأئمة عبر البلاد وتحكمها في توزيع الخطب. في هذه الرؤية، توجد استمرارية للنظام العثماني داخل الجمهورية التركية حيث يتداخل الدولة والدين بعمق.

مع ذلك، يمكن القول إنه من الأفضل النظر إلى العلمنة التركية كصراع مستمر على طبيعة ونمو «الإسلام الرسمي» بالشكل الذي عبر عنه استخدام الدين في إحداث التماسك الوطني. وبدلًا من إعادة إنتاج الرؤية العالمية أو العثمانية للدين[2]، كان يتمّ دائمًا إعادة تشكيل مشروع العلمنة، وكان من نتائج هذا، غير المقصودة جزئيًّا، تدخل العديد من القوى الاجتماعية. لقد تضمنت هذه العملية صراعات بين كتلة السلطة الحاكمة التي شكلها الإصلاحيون في أواخر العهد العثماني والسنوات المبكرة من عمر الجمهورية، والطبقات الاجتماعية التي تمّ إقصاؤها. منذ الثلاثينيات، أيدت القطاعات الغالبة في الكتلة الحاكمة، والمتمثلة في قيادة الجيش، والطبقات التحديثية في البيروقراطية المدنية والبرجوازية الصناعية المحمية رسميًّا، والأنتلجنسيا ذات النزعة التغريبية والإقصاء السلطوي بدرجة أو بأخرى للدين من المجال العام. أما القطاعات التابعة في هذه الكتلة،

(1) جادل أندرو دافيسون (1998) Andrew Davison ضد كل من سرديتي (منظور «التأسيس» ومنظور «السيطرة») بالقول بأن الفصل والسيطرة لم يكونا أهدافًا متصارعة في عقول المحدثين الأتراك. وبافتراض أن السياسات العلمانية تتشكل من عالم متماسك من المعاني، قام دافيسون بقراءة تأويلية فيها. وبشكل محدد، جادل بأن الكماليين سنوا الفصل بين الدين والتعليم والدين والقوانين، بطريقة من شأنها أن توسع هيمنتهم على المجتمع. لقد سمح لهم الفصل بين الدين والسياسة وخصخصة الدين لهم بأن يزيحوا المعارضة في الداخل وأن يمنحوا الجمهورية الجديدة الشرعية بالخارج باعتبارها بلدًا متغربًا في الخارج. وفيما يقدم دافيسون اجتهادًا بالغ التعقيد، فإن حله لتأطير التوازن بين الانفصال والسيطرة باعتبارهما متماسكين داخليًّا يطرح بعض الإشكالات. وأجادل هنا بأنه ينبغي امتلاك تصور أفضل عن تعقيدات وآليات العلمنة التركية إذ ما اقتربنا إليها من خلال أدوات حوارية، بدلًا من تلك التأويلية، لاستكشاف تعدد الأصوات والصراعات، والتي تبدو في بعض الأحيان وبإدراك متأخر، أنها تمتزج في كلٍّ منطقي، و«ثقافة» كاملة.

(2) للاطلاع على الأمثلة الأفضل، انظر:
Armağan (1997); Cansever (1997) and; Özdenören (1998).

والمتمثلة في عناصر البيروقراطية المحافظة، والطبقة الوسطى المهنية والبرجوازية التصديرية والتجار ووجهاء الأقاليم، اتجهوا للدفاع عن مساحة أكبر للدين تحت السيطرة العلمانية. ربما حشد هذا الطبقات الشعبية الأوسع؛ مثل العمال والفلاحين والحرفيين والعاطلين وأصحاب الأعمال الصغيرة المحليين ورجال الدين، ضد القطاع المهيمن على الحكم، وغالبًا ما نجح في الحصول على تنازلات منه. لقد كان حزب الشعب الجمهوري الكمالي قاطرة للقطاع المهيمن من هذه الكتلة، فيما عبرت عن الطبقات الدينية التقليدية أحزاب متنوعة منذ نهاية نظام الحزب الواحد عام 1950م؛ مثل حزب عدنان مندريس الحزب الديموقراطي في الخمسينيات، وحزب سليمان ديميرل، حزب العدالة في الستينيات والسبعينيات.

قطيعة الإسلاميين المتنازعة مع المحافظية

مثلت الإسلاموية تحديًا لكل من الكمالية والمحافظية. ففي بداية السبعينيات، أصبحت السياسات الإسلاموية بشكل أساسي ملجأً لأصحاب الأعمال الصغار، في مواجهتهم لسياسات الدولة الصناعية، وارتفاع الروح القتالية لدى العمال، والتغريب السريع. لقد كان انعدام الاستجابة من قبل مؤسسات رجال الأعمال والأحزاب العريقة لاحتياجات المشاريع الصغيرة في ظل اقتصاد الإحلال محل الواردات، هو ما دفع رئيس اتحاد الغرف الصناعية، نجم الدين أربكان إلى تأسيس حزب النظام الوطني MNP عام 1970م. وإلى جانب دفاعه عن مصالح رجال الأعمال والتجار المحليين، جذب الحزب إليه أيضًا مشاعرهم الدينية ورفضهم للثقافة الغربية الاستهلاكية. لقد كسب هذا الموقف دعم الفلاحين المزارعين والحرفيين الذين جذبهم أربكان بدلًا من برنامج التنمية السطحي القائم على المشاريع الخاصة التي تحميها وتنظمها الدولة. لقد بدا وعد أربكان بقطاع ثالث للعوام حاجزًا في مواجهة القوة المتصاعدة للأعمال الكبيرة. وحوّل بعض المثقفين الدينيين والجماعات الدينية ولاءهم من يمين الوسط إلى الحزب خلال عقد السبعينيات. لقد كان هناك آليتان وراء هذا التحول: الأولى هو أن الجماعات الدينية وجدت أن يمين الوسط هو علماني وحداثي. والثانية أنه في نهاية المطاف، أراد العديد من المفكرين والناشرين والباحثين، إلى جانب طلابهم، أن يوجدوا خطًّا إسلاميًّا مستقلًّا عن الدولة. وقد رفع هؤلاء في مواجهة الدولة والجماعات المتحالفة مع الغرب شعارًا هو «لا الشرق ولا الغرب».

بعد إغلاق الجيش لحزب النظام الوطني عام 1971م، تمّ تأسيس حزب السلامة الوطنية MSP والذي لم يتغير برنامجه عمليًّا عن سابقه. كان المكسب الرئيس الذي حققه خلال السبعينيات هو زيادة حرية عمل مدارس إمام- خطيب التي تديرها الدولة، والتي سيصبح العديد من خريجيها قادة للحركة الإسلامية في العقود القادمة. وكان الهدف من هذه المدارس هو تدريب وتعليم وعاظ وأئمة للصلاة في المستقبل. وفي حين لم يكن ممكنًا لهؤلاء الطلاب أن يراقبوا تعاليم الإسلام في المدارس العامة العادية، فقد جذبوا إليهم الأسرة المتدينة التي لم ترد لأبنائها أن يكونوا أئمة وخطباء. ولاحقًا، جاء هذا الجيل من خريجي مدارس إمام- خطيب ليشغلوا المناصب العامة الهامة، وأن يكونوا طبقة وسطى متدينة قادرة على منافسة الأنتلجنسيا العلمانية في مختلف المجالات الدينية والاقتصادية والثقافية. وفي بلد كان المثقفون فيها رديفًا لليسار سابقًا، فإن الأنتلجنسيا الإسلامية الجديدة ستشكل عنصرًا هامًّا في بناء الإسلاموية كبديل مهيمن.

كانت الثورة الإيرانية عام 1979م نقطة تحول للحركة الإسلامية. لقد رأى الكثيرون أن هذه الانتفاضة الجماهيرية التي أطاحت بواحد من أعتى النظم القمعية المدعومة من الغرب في المنطقة، قد هزت العلاقة المعتادة بين الإسلام والطاعة، وأعادت تعريف السياسة الإسلامية باعتبارها نضال المستضعفين الثوري. كانت هذه رسالة تحميسية للعمال الفقراء الصغار الذين اندفعوا نحو المدن الكبرى بحثًا عن فرص العمل. وفي ظل ظروف عدم المساواة المتزايدة، كان اليسار غائبًا أيديولوجيًّا وسياسيًّا عن الساحة بفعل الانقلاب العسكري عام 1980م. أما حضريّو الفترة النيوليبرالية الذين عرفوا ثروات المدن الاستهلاكية دون أن يشاركوا فيها لم يستطيعوا أن ينظروا إلى الاختيار الاجتماعي- الثوري الذي حشد الأجيال السابقة ولا إلى أمل الالتحاق بالطبقة العاملة الصناعية المتسعة. في هذه البيئة كان لدى الإسلاموية النضالية الراديكالية الكثير لتقدمه. لقد ازدادت الاستجابات الدينية لملء الفراغ السياسي، وحلت الإسلاموية الراديكالية القائمة على الإيمان محل نظام الضمان الاجتماعي الرسمي الذي تآكل بفعل خصم النفقات العامة. تمّ إغلاق حزب السلامة بفعل الانقلاب العسكري عام 1980م، وعندما تمّ السماح بعودة الأحزاب السياسية مرة أخرى عام 1983م، جسّد حزب أربكان الجديد «الرفاه» RP الإسلاموية المتحولة.

كان انقلاب 1980م نقطة تحول في علاقة الدولة التركية بالإسلام. ففيما سحقت الكتلة

الحاكمة التحدي اليساري، قامت بإطلاق انفتاح مسيطر عليه تجاه الجماعات الدينية؛ لقد تمّ إدخال الدراسات الإسلامية كجزء من المقررات في المدارس الوطنية، في الوقت الذي قلّ فيه التأكيد على النظريات العلمية مثل «نظرية التطور». وحتى ذلك الحين، ازداد الحضور الاجتماعي للجماعات الدينية شبه السرية تحت حماية الدولة. وفي هذه البيئة، توسعت جماعات ما بعد الصوفية ولا سيما حركة كولن والسليمانيين، ونظر إليها من قبل الدوائر الرسمية باعتبارها سلاحًا في مواجهة اليسار والإسلاميين (Cakir 1990).

حمل دستور 1982م الذي أعدّه الجيش تعريفًا لـ«لنزعة التركية» بالإشارة إلى الإسلام على نحو غير مسبوق (Parla 1995). ويمكن النظر إلى هذه المحاولات كمحاولة لنزع فتيل الحماسة التي خلقتها الثورة الإيرانية والإسلاموية الراديكالية اجتماعيًّا عبر ثورة سالبة في الوطن بالمفهوم الغرامشي الكلاسيكي، واستيعاب المطالب الشعبية الفعلية أو المحتملة من خلال الثورة المضادة، كاستجابة نموذجية للثورات في الخارج. وكان الوجه الآخر لهذه العملية ضرب حراك القوى الثورية. لقد حافظت «استعادة الثورة»، كما عبر عنها غرامشي[1] في سياق الردود الأوروبية على الثورة الفرنسية ما بعد أحداث 1815م، على نظم الطبقة الحاكمة بلا مساس فيما أرضت الطبقات الشعبية جزئيًّا. وخلال حكم الديكتاتورية العسكرية 1980–1983م، قام النظام التركي باتخاذ خطوات نحو تطبيق المطالب الإسلاموية فيما روضت قدرتها الثورية.

لقد كان المقصود من هذه التحولات ترسيخ عملية العلمنة بدلًا من تقويضها، فقد فتحت طريقًا أخرى لمزيد من المواجهة، فيما زادت من وزن القطاعات الدينية في الأمة التي عرفت نفسها كأمة علمانية. وإذا كانت أحزاب يمين الوسط والجماعات المؤيدة للدولة الدينية هي المقصودة بالاستفادة من هذه الإصلاحات، فإن الدوائر والأحزاب الإسلاموية هي المنتصر غير المقصود منها. لقد ارتفع الصوت الإسلاموي من 8% عام 1987م إلى 16% عام 1991م، ثم وصلت إلى 20% (فيما بقيت الأحزاب الأخرى تدريجيًّا عند نسبة أقل من 20%).

على الرغم من توتراتهم الداخلية، ظهر الإسلاميون كحزب رئيس في انتخابات البلدية عام 1994م، حيث تولّوا إدارة معظم المدن الكبرى. لقد نجحت البلديات الإسلاموية في

(1) Gramsci 1971, 114.

توصيل المزيد من الخدمات إلى الأحياء الأفقر، فقامت بتوزيع الغذاء والملابس والوقود. وعلى النقيض من أغلبية الساسة الأتراك، الذين اتحدوا عبر أحزابهم للاستيلاء على غنائم الخصخصة، فإن حماسة حزب الرفاه الأيديولوجية مكّنته من البقاء نظيف اليدين في بيئة ما بعد انقلاب 1980م؛ وبمحاربتهم فساد المحليات، حقق الإسلاميون تحسنًا ملموسًا في جودة الخدمات الحضرية.

كان للتحديات الحضرية المتعاظمة بعد عمراني. في تركيا، كما في غيرها من بلدان الشرق الأوسط، طور المثقفون الإسلاميون في الثمانينيات نموذجًا للمدينة الإسلامية، وهي مدينة ترتكز حول المسجد الذي تتوزع حوله الأسواق والمدارس والمراكز الثقافية، وتتسم هذه المدينة بالبساطة العمرانية وبالانسجام مع الطبيعة، وسيكون على التطور الحضري أن يحترم النسيج التاريخي لهذه المدينة، وأن تعكس مبانيها التواضع أمام الله. ويجب أن تمنع الارتفاعات الشاهقة للمباني، وهي رمز أساسي من جماليات الحداثة العدوانية. وبالتالي ستزدهر الاستقامة الأخلاقية، بل والمساواة السياسية والاجتماعية[1].

لقد أحدث فوز أردوغان وحزب الرفاه عام 1994م بانتخابات بلدية اسطنبول، كبرى المدن التركية، فزعًا وحماسةً على السواء في المدينة، وذلك مع احتمال أن يتمَّ تنفيذ الرؤية الحضرية الإسلاموية على كل المدينة. كما ثار جدل حماسي حول «الفتح الثاني» لاسطنبول ـ ففتحها الأول كان بالاجتياح العثماني عام 1453م ـ لقد قارن الإسلاميون ومناوئوهم سكان مركز المدينة العلمانيين بالمسيحيين البيزنطيين. وأصبحت الاحتفالات بذكرى فتح المدينة، والتي كانت نقطة ارتكاز لتعبئة يمين الوسط، رمزًا لنموّ قوة الإسلاميين (Bora 1999).

في الواقع، انقسم المثقفون الإسلاميون حول خطط التطوير الحضري، خاصة في توجهاتهم نحو قاطني العشوائيات. فامتدح بعضهم هؤلاء السكان الأتقياء باعتبارهم جزاء وفاقًا للنخبة العلمانية الحضرية[2]. فيما كان آخرون أكثر ترددًا، ففي أوقات امتدحوا مساهمة العشوائيات الخلاقة في فضاء المدينة، وفي أوقات أخرى استهجنوها لتخريبها التاريخ والطبيعة. غير أن القسم الأكثر تأثيرًا من قيادة حزب العدالة والتنمية رأى أن

(1) للاطلاع على الخط الشعبوي، انظر: Özyol (1999).

(2) تم التعبير عن هذه الآراء في: Kutlu (1995); Sezal (1992).

«الفتح» والإطاحة المرتقبة بالمؤسسة العلمانية كوسيلة لدمج اسطنبول بشكل أكثر نجاحًا في الاقتصاد العالمي واستغلال التاريخ العثماني لجذب المزيد من السياح. كان هؤلاء الاستراتيجيون أيضًا أقل تسامحًا تجاه سكان العشوائيات الذين تصوروهم كبدو يقفون على النقيض من روح الإسلام الحضرية، ومشكلة محتملة بالنسبة لاسطنبول التي سيعاد فتحها في المستقبل. لقد انزوت المساواتية والشعبوية المؤيدة للعشوائيات التي عبر عنها التفكير الإسلاموي القديم في لغة هذا التيار[1].

عبر حزب الرفاه، كحزب براغماتي عن كل هذه الاهتمامات. وتحت عُمودية أردوغان، شددت بلدية اسطنبول الكبرى على استهلاك الكحول وعملت على إعادة مركزة الرموز الإسلامية في الأماكن العامة، وعلى توفير غرف للصلاة في مباني البلدية (Cinkar 2005). لقد سعت إلى إعادة آيا صوفيا كمسجد، دون أن تنجح، كما سعت إلى بناء مسجد آخر في قلب ميدان تقسيم؛ الساحة العامة الأساسية في اسطنبول.

أثارت الإسلاموية المزيد من الأمل والخوف كلما حققت المزيد من النجاحات الحضرية والوطنية. لقد ظهر حزب الرفاه باعتباره القوة الأكبر في الانتخابات العامة عام 1995م بالأساس على أرضية نجاحه في الحكم المحلي. وبعد عدة شهور من مقاومة المؤسسة العلمانية، نجح أربكان في تكوين ائتلاف حكومي يضم حزبه وحزب الطريق القويم. ومن بين قرارته الأولى، نفذ الائتلاف الذي يقوده الإسلاميون أكبر زيادة في الأجور منذ الثمانينيات، واتجه نحو تحديد أرباح الفائدة. وفي البلديات، بدأ الحزب في تنظيم فاعليات ذات دعاية جيدة للإعلان عن تضامنه مع القضية الفلسطينية والقضايا الإسلامية الأخرى. وقام أربكان في البداية بالإشارة عن نيته للعمل نحو ديموقراطية عالمية قائمة على تعاون الشعوب الإسلامية تحت القيادة التركية (Ozdalga 2002). غير أنه سيتسلم قريبًا إلى ضغوط النخبة العسكرية، حتى اضطره هذا إلى توقيع اتفاقية تعاون عسكرية مع إسرائيل.

أما أوضاع التيارات الدينية الأخرى في الثمانينيات والتسعينيات فكانت كالآتي: لقد أفسح مكان لممارسة الطقوس في الحياة اليومية خاصة في المناطق الأكثر فقرًا، وازدهر الناشرون الإسلاميون وقنوات الراديو والتليفزيون والصحافة الإسلامية. لقد

(1) للاطلاع على تفاصيل عن انخراط الاتحاد الأوروبي في الشؤون التركية، انظر: Keyder (2004, p. 78).

نمت المدارس والمدن الجامعية الدينية، وازداد عدد المساجد والمدارس القرآنية، كما ازداد الصراع بحدة بين مختلف الجماعات الدينية حول التفسير والممارسة الصحيحيْن للإسلام. وإلى جانب الهجوم الإسلاموي على العلمانية، شهدت الجمهورية التركية بالتالي هجومًا إسلامويًّا على العديد من الاعتقادات والممارسات التي كان يعتقد حتى ذلك الحين أنها إسلامية مثل (زيارة المقابر، وحلقات الذكر الصوفية وحتى صلوات الجمعة في جمهورية علمانية). وفيما شاركت بعض جماعات ما بعد الصوفية في هذه التوجهات، فإنها أحجمت عن المشاركة في الهجوم على الممارسات الصوفية التقليدية (على الرغم من أنها قامت بنفسها بإنكار معظم هذه الممارسات ولا سيما الذكر).

تحدث أربكان مرارًا عن الحاجة إلى فتح المزيد من مدارس «إمام-خطيب» وهو الأمر المثير لمخاوف القادة العسكريين العلمانيين، كما أنه استضاف كرئيس للوزراء عشاءً دعا إليه مشايخ الطرق الصوفية. كان مثل هذا الاجتماع هو الأول من نوعه في تاريخ الجمهورية، وفسره العلمانيون المتشددون على أنه اعتراف رسمي بالجماعات الدينية التي تمّ حظرها منذ الإصلاحات الكمالية. لقد كانت كل هذه ذرائع قام الجيش بالتدخل على أساسها مرة أخرى في الحياة السياسية التركية في شباط/ فبراير 1997م، حيث طالب حكومة أربكان بتقليص عدد مدارس «إمام- خطيب»، وبزيادة التعليم العلماني الإلزامي من خمس إلى ثماني سنوات، والسيطرة على الجماعات الدينية. برهن حزب الرفاه على انقسامه وفشله في مقاومة الجيش بفاعلية؛ فاستقالت حكومته. ثم استمر الجنرالات فأغلقوا الحزب، ومنعوا أربكان من مزاولة الحياة السياسية، وبدؤوا دورة جديدة من القمع والتعذيب، ربما لا تقارن بحجم ما ارتكب في الثمانينيات. في تلك المرحلة، شرع الجيش في اقتلاع الإسلاميين من جذورهم.

في أعقاب أزمة 1997-1998م، أعاد الإسلاميون تجميع أنفسهم في حزب الفضيلة FP، والذي بقي تحت مراقبة السلطات. غير أنهم وجدوا أملًا في الحصول على الدعم الخارجي من الاتحاد الأوروبي، الذي عمل في هذه المرحلة على تمويل العديد من مؤسسات حقوق الإنسان والمجتمع المدني غير الحكومي في تركيا؛ كانت البلاد على وشك أن تمنح حالة مرشح لعضوية الاتحاد الأوروبي في كانون الأول/ ديسمبر 1999م[1].

(1) Mehmet Metiner, «Dünden Bugüne Tayyip Erdoğan», **Radikal İki**, 6 July 6, 2003.

لقد خفض الإسلاميون من لهجتهم الناقدة للمؤسسة الأوروبية، غير أنهم غامروا بوضع امرأة محجبة كمرشحة برلمانية. كان حظر الحجاب في المؤسسات الحكومية بمثابة المحور الأساسي للعلمانية التركية، وعلى الرغم من أن حزب الرفاه قد أشار أكثر من مرة إلى وجوب إنهاء هذا الحظر، فلم يجرؤ على اتخاذ هذه الخطوة عندما كان في السلطة. الآن أخذ أيديولوجيو الحزب في إعادة تأطير الحجاب باعتباره قضية حقوق إنسان، بدلًا منها التزامًا دينيًّا، حيث توقعوا أن يتدخل الاتحاد الأوروبي دفاعًا عنها. على المدى القصير، كان لهذه التكتيكات نتائجها العكسية؛ فقد أُجبرت مروة قاوقجي، النائبة المحجبة على مغادرة البرلمان قبل أن تحلف القسم، في الوقت الذي نسيت أحزاب المؤسسات العلمانية أن تنحّي خلافاتها جانبًا وأن تتحد في الإدانة الشرسة لهذا «الدخيل».

عودة الأمة المحافظة

كان التغير في موازين القوة عاملًا حاسمًا في تحول الإسلاميين نحو «الأمركة الشاملة». لا يعني هذا المصطلح تلقي الدعم السياسي من واشنطن والنظام الرأسمالي العالمي فقط، ولكن إلى الولاء إلى النماذج الاقتصادية والاجتماعية والدينية الأميركية أيضًا. وفي حين إن النموذجين الاقتصادي والاجتماعي الأميركيين دائمًا ما كانا مفضلين لدى مؤسسة النخبة التركية، فإن التحول الإسلاموي سيكمن في إيجاد نسخة جديدة من النماذج الثلاثة بين الطبقات الأوسع من المجتمع.

بعد أزمة عام 1997م، وعندما أصبح واضحًا أنه لا بد من تنازلات أكبر لاسترضاء النخبة الحاكمة، أخذ جيل جديد في تحدي قيادة أربكان. وسابقًا، في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات، كان الصراع الجيلي قد ظهر في الصدام بين جيل الشباب الراديكالي المتحمس، والتيار الغالب المحافظ. لقد كان هؤلاء الشباب قراءً نهمين لأعمال سيد قطب؛ المفكر المصري، وعلي شريعتي؛ المفكر الإيراني حيث غيروا خطابهم في اتجاه أكثر ثورية، فيما قلّلوا جزئيًّا من أثر المفكر الباكستاني مولانا المودودي المحظور من قبل الحزب. وعبر مفكرون آخرون مثل عصمت أوزل Ismet Özel عن أفكار راديكالية أخرى على الرغم أنها لم تكن عميقة أو متماسكة. كل هؤلاء المفكرين قدموا تصورًا لمجتمع ودولة إسلاميين مغايريْن كليًّا عن الرأسمالية العلمانية الديموقراطية، على الرغم من وجود اختلافات فيما بينهم. ففيما اقترح شريعتي نظامًا

مساواتيًّا وظل المودودي على ولاء للملكية الحرة الخاصة، كانت الأفكار تتراوح بين الاثنين في هذا الخصوص.

بعد أحداث 1997م، سرعان ما تحول الراديكاليون السابقون إلى تبني السوق الحرة، وفكرة «المسلم المعتدل». وكان على رأس هؤلاء ثلاثة بارزون هم: رجب طيب أردوغان، وعبد الله غول، وبولنت أرينج. ويختلف الثلاثة عن الحرس القديم من حيث الاحترافية والدهاء الإعلامي والاهتمام بالبرامج المؤيدة لمجال الأعمال. ولد أردوغان في اسطنبول عام 1957م، لأسرة من مدينة ريزي Rize على البحر الأسود، ونشأ في حيّ قاسم باشا حيث التحق بإحدى مدارس «إمام-خطيب». واكتسب أردوغان، لاعب كرة القدم وخريج الجامعة، كاريزمته أثناء عمله في قواعد الحزب كناشط ومنظم. أما غول، فهو من مدينة قيساري بوسط الأناضول والمندمجة عن قرب بالأسواق العالمية. وقد ولد عام 1950م وحصل على الدكتوراه من جامعة اسطنبول عام 1983م، وأكمل دراساته في إنكلترا. كما عمل اقتصاديًّا في بنك التنمية الإسلامية حتى عام 1991م؛ حينما رسخ وقته كله للعمل السياسي. وولد بولنت أرينج الذي يعمل كمحام، عام 1948م في مدينة بورصة المدينة المحافظة الواقعة في منطقة مرمرة الصناعية، وأصبح ناشطًا سياسيًّا منذ شبابه. لقد حافظ أرينج على علاقاته بحزبه الإسلامي القديم، فيما عمل غول كصلة وصل بين الإسلاميين ومجتمع الأعمال الدولي، والأنتلجنسيا الليبرالية. كان هذا الجيل الجديد أكثر تقبلًا للتعاون مع الغرب.

لم يفسر هؤلاء القادة الجدد، الذين ظلوا يعملون في الإطار العلماني القانوني المقيد للتسييس الواضح للدين، الأساس الديني لتحولهم العميق. بيد أنهم حولوا انتباههم من المفكرين الراديكاليين مثل قطب والمودودي وشريعتي إلى مفكرين مثل عبد الكريم سوروش ومحمد عابد الجابري. وأخذت أفكارهم الإسلامية الليبرالية الرافضة لإمكانية وجود الدولة الإسلامية، بل وحتى فكرتها في الهيمنة على النقاش العام. في الوقت نفسه، شرع صحفيون مثل عبد الرحمن ديلباك وعلماء دين مثل خير الدين كرمان، وهما معروفان بحديثهما عن تميز الإسلام وسموّ نظمه السياسية، في القول إن الديموقراطية هي نظام الحكم الأقرب إلى المثال الإسلامي تحت الظروف الحالية. مع ذلك، ارتكزت معظم النقاشات الدينية حول «شرعنة الديموقراطية» وكانت النقاشات الفرعية التي تناولت قضايا مثل ضرورة التعايش مع الأديان الأخرى بدلًا من الصراع والحروب بينها، والحاجة

إلى تعزيز الدولة التركية، وهي فكرة محافظة قديمة، وضرورة العمل مع الدول الغربية، مع الانفتاح في الوقت نفسه على العالم الإسلامي، كانت شائعة في ذلك العقد. لم يعبر قادة الحزب عن هذه التحولات الدينية وحدهم، فأوضحها صحفيون مرتبطون بالحزب في جرائدهم مثل يني شفق Yeni şafak ووقت Vakit (تحولت لاحقًا إلى عقد Akit) وجزئيًّا وجدت في كتيبات الحزب المحافظ.

فسّر بعض المتشددين هذه التحولات على أنها نفاق وتملّق (كما عبرت عن ذلك جريدة «ميللي جازيت Milli Gazete)، فيما فسّرتها الأغلبية بطريقتين مختلفتيْن ومتداخلتيْن في بعض الأحيان. الأولى، وهي الشائعة والمعلنة، هي أن الهدف القديم القائم على تكوين نظام إسلامي مختلف كليًّا هدف غير واقعي، وأن على المؤمنين أن يتكيفوا مع واقع تركيا والعالم. أما الطريقة الأخرى، والتي تمّ تداول معظمها بين النشطاء بدلًا من نشرها بين الجمهور الأوسع هو أن الهدف نفسه لم يمسّ، غير أن قادة الحزب اكتشفوا طرقًا بعيدة المدى وأكثر التفافية من أجل تحقيقها مع تكيفهم مع واقع تركيا والعالم الحديث. لقد وجدت في بحثي الإثنوغرافي الموسع حول المناطق الراديكالية السابقة في اسطنبول (Tugal 2009)، أن الناس ينتقلون بين هذه المواقف، وفي أحيانٍ أخرى يمزجون بينها على نحوٍ أبعد ما يكون عن الاتساق. أما الرفض الصريح والحاسم لهذه التحولات فقد ظل مرتبطًا بأقلية محدودة.

ظهرت التحالفات الجديدة من أزمة عام 1997م. لقد أضحى واضحًا للعيان أن الاختلافات بين الإسلاميين أكبر من أن تبقيهم داخل حزب واحد. لقد كانت هناك توترات لا حلّ لها بين جناح الأعمال النيوليبرالي، وهؤلاء الذين يريدون الإبقاء على الإسلاموية في ثوبها القديم. ولم تسمح بنية الحزب التسلطية لهؤلاء الشباب الناشط الطموح أن يشاركوا في صناعة القرار. في عام 2001م، أسس المتمردون حزبهم الخاص بهم وأسموه العدالة والتنمية AKP بعد أن فشلوا في أن يستولوا على مقاليد الأمور في الحزب أثناء انعقاد مؤتمره العام. لقد أخذ أردوغان مع بقية قادة حزب العدالة والتنمية في التأكيد للمؤسسة العسكرية والإعلام أن الحزب لن يستخدم الدين في الأغراض السياسية وأنه لن يعارض حظر الحجاب. أعلن الحزب تأييده لأوروبا على نحو صاخب. وقام قادته برحلات متعددة إلى الولايات المتحدة وعقد اجتماعات لا زالت محاضرها سرية إلى الآن. شرح غول إلى الجمهور الأميركي قائلًا: إن أعضاء حزبه

هم واسب[*] تركيا The WASP of Turkey. كان من الواضح أن القيادة الجديدة تريد أن تستصلح أراضي يمين الوسط في السياسة التركية؛ وذلك من أجل أن تعيد تكوين ذلك التحالف الذي يجمع بين رجال الأعمال بالأقاليم، والمثقفين الدينيين ونخبة الدولة، وهو التحالف الذي هدف القطاع التابع في الكتلة الحاكمة أن يكوّنه سابقًا، ولكنه فشل عندما أصبح الأمر مستحيلًا بسبب الإسلاموية الراديكالية. الآن يستطيع مثل هذا التحالف أن يعزز من قدرات القطاعات النيوليبرالية والمتجهة نحو التصدير من الرأسمالية التركية. لذا، انخرطت أعداد كبيرة من ساسة يمين الوسط، والمثقفين والداعمين في صفوف هذا التحالف.

أطلق حزب العدالة والتنمية على هذا البرنامج الجديد «الديموقراطية المحافظة»، إذ إن الإسلاموية لم تعد كلمة مرغوبًا فيها، وكانت لعنة على المحافظين الإسلاميين في التسعينيات وما قبلها، وكان الخطاب العلماني قد دأب على قرنها بمفاهيم أخرى من قبيل «الدينية» و«الرجعية»، على أن الإسلاميين لم يكونوا راغبين في أن يصنفوا مع «المحافظين» أيضًا.

كان عامل جذب حزب العدالة والتنمية لليبراليين والمثقفين في عام 2002م، هو موقفه المؤيد للديموقراطية ولأوروبا. مع ذلك، لم يظهر الحزب إلّا التزامًا شكليًّا بالتحول الديموقراطي. فمن المعروف عن أردوغان ميوله التسلطية، وقد باشر عمله كعمدة بلدية اسطنبول في الفترة بين 1994–1998م بقبضة حديدية[1]. لقد تعهدت قيادة الحزب أثناء انعقاد اجتماعه التأسيسي بأن تلزم نفسها بالديموقراطية الداخلية، غير أنه سرعان ما تمّ الالتفاف على الخطوات الديموقراطية الأولى. في العام 2003م، ألغى مجلس المؤسسين بالحزب انتخابات لجنته المركزية، ومنح رئيسه؛ أردوغان، سلطة تعيين وعزل أعضاء

(*) الواسب WASP: اختصار لمصطلح Protestant Saxon–Anglo Wight البيض البروتستانت الإنكلوساكسون، وهو تعبير ارتبط باليمين الجمهوري والديني الأميركي والذي يعتبر أن هذا العنصر هو أصل الولايات المتحدة وأن بقية الأجناس دخلاء عليها. وبالتالي، تصبح إشارة غول إلى أتراك العدالة والتنمية باعتبارهم التعبير الصادق عن جوهر الشعب التركي.

(1) تم الانتهاء من هذا الفصل في كانون الأول/ ديسمبر 2010م. ومنذ ذلك الحين، أصبح حزب العدالة والتنمية، (أو يبدو أنه في طريقه لأن يصبح) أكثر إسلاموية في حدود إطاره المحافظ (على سبيل المثال، وسع الحزب من التعليم الديني ووضع قيودًا أكثر على الكحول). أيضًا أصبحت التوترات بين قياداته وكولن (والتي أشير إليها في نهاية الفصل) أكثر علانية. مثل هذه التطورات أدت إلى تدهور في التأييد الليبرالي والفكري للحزب، إذ إن هذه القطاعات أكثر ارتياحًا للمحافظية التي يمثلها كولن (على الرغم من تسويغ الليبراليين العلني لهذا التحول في التأييد يتم تأطيره بأسباب متعلقة بالتزام الحزب الضعيف بالديموقراطية وبعملية الالتحاق بالاتحاد الأوروبي بدلًا من التغير في الموقف السياسي الديني).

اللجنة. كان لمثل هذه الخطوات السلطوية داخل الحزب، ما يماثلها في علاقة الحزب بالشعوب. لقد شرعت حكومة الحزب سلسلة من الإصلاحات الديموقراطية لإثارة اهتمام الاتحاد الأوروبي. في المقابل، أهملت الحكومة القواعد الأساسية للتمثيل والمحاسبية فيما يتعلق بمطالب ناخبيه. وبدلًا من أن يتعامل أردوغان مع الاستياء الشعبي بجدية، وبّخ على العلن كل من تحدث إليه عن الجوع، والبطالة وأزمات الإسكان. وفي مسيرات الحزب، طالب أردوغان الفقراء بأن يتحدوا معًا ويقوموا باللازم من أجل أنفسهم بدلًا من أن ينتظروا شيئًا من الحكومة. ومؤخرًا في أيار/ مايو 2010م، قال لأسر الضحايا من عمال التنجيم إن معاناة ذويهم جزء لا يتجزء من عملهم، أي إنه «قدرهم»!

وعلى نحو مماثل، ألقى أردوغان باللائمة على ضحايا الفيضانات والزلازل في المناطق الفقيرة لكونهم مسؤولين عن الكوارث التي حاقت بهم؛ لاختيارهم مواقع خطرة لمنازلهم، وبنائها بمواد بناء رديئة، منكرًا المسؤولية الرسمية في مواجهة الاحتجاجات التي أعقبت هذه الحوادث. حينما أثارت مزاعم أردوغان حول «القدر» في حادثة 2010م انتقادات واسعة في الصحافة، شكك رئيس الوزراء في إيمان منتقديه، وطالبهم بأن يناقشوا الأمر مع الإدارة العامة للشؤون الدينية. بعبارة أخرى، إن أردوغان استغل الخطاب الديني لإيقاف النقاش العام حول حوادث التنجيم.

باختصار، يلجأ أردوغان إلى ثلاثة أسلحة لمناهضة الاحتجاج الاجتماعي؛ الحديث عن المسؤولية الشخصية للمنكوبين، والسلطوية المشخصنة، واستغلال الدين. هذا المزيج من السلطوية والشخصنة والدين التقليدي أبعد من أن يكون إعادة تأويل ما بعد الإسلاموية للدين على نسق تقديم الحرية الفردية على الواجب الفردي. لا تجسد هذه المحافظية التركية الجديدة، بكلمات أخرى، التحول من التركيز على الواجبات إلى الحقوق، وهو أساس التحول ما بعد الإسلاموي، ولكن الانتقال من الفهم الجماعي للمسؤولية، وهي سمة إسلاموية، إلى المسؤولية الفردية.

هناك اختبار آخر للديموقراطية، وعقبة أمام دخول الاتحاد الأوروبي أيضًا، ويتمثل في طريقة التعامل الرسمية مع مذابح الأرمن 1915م. دائمًا ما أنكرت النخب العسكرية أيّ مسؤولية تركية عن هذه الجرائم، ويعتبر القول: إنها تمثل إبادة، إساءة مجرمة. في العام 2005م، مع تصاعد التوقعات الديموقراطية،حاولت مجموعة دولية من الباحثين أن تنظم مؤتمرًا لمناقشة فكرة الإبادة على نحو موسع وعلني. فسرعان ما أعلن وزير

الداخلية جميل تشيشك Cemil Çiçek أن منظمي المؤتمر «يطعنون الأمة في ظهرها». أوقف الباحثون اجتماعهم، ثم نقلوه إلى جامعة أخرى. على الأرجح سيكون عقد مثل هذا المؤتمر أصعب بكثير، أو ربما مستحيلًا تحت أيّ حكومة سابقة، غير أن هذه الحادثة أوضحت على نحو كاشف التوجهات القومية ـ السلطوية داخل حزب العدالة والتنمية الذي يعتبر تشيشك أحد قيادته.

ينظر بعض المحللين إلى تقليم أظافر المؤسسة العسكرية وموقف الحكومة تجاه الأكراد كدلائل على انحيازها للديموقراطية. حتى هنا تختلط النعم. خلال أزمة قضية أرجنيكون، هاجم المدعون والصحفيون المؤيدون للحكومة بشجاعة المجموعات الإجرامية داخل الدولة. بيد أنه تمّ توقيف العديد من رموز المعارضة، لمجرد ارتباطهم الأيديولوجي أو البسيط بهذه المجموعات. وعلاوة على هذا، اعتبرت أيّ معارضة للحكومة تأييدًا لمؤامرة أرجنيكون بدون أيّ أدلة (مثل الإضراب الكبير الذي قام به عمال تيكيل Tekel الذين فقدوا حقوقهم بسبب الخصخصة). وحينما تمّ إلغاء القوانين القامعة للإثنيات، صعدت المحاكم وقوات الأمن حملتها في مواجهة الأحزاب والجمعيات الكردية بزعم أن لها صلات بالمتمردين الأكراد. حتى إنه تمت محاكمة أطفال لاشتراكهم في مظاهرات نظمتها الأحزاب الكردية الشرعية. في الوقت الذي احتفل فيه الليبراليون الإسلاميون والعلمانيون بالقضاء على أرجنيكون، وبالحملات ضد الأكراد، تصاعدت شكوك الناقدين، وهم الكماليون والأكراد القوميون العلمانيون والاشتراكيون الذين خسروا مكانهم لصالح الأنتلجنسيا الليبرالية المؤيدة لحزب العدالة والتنمية، حول ديموقراطية الحزب التي قالوا إنها تتحقق بالقدر الذي يفيد الحزب. ويستطيع المرء أن يكون أقل انفعالًا من المعسكرين ليحاجج بأن حزب العدالة والتنمية قد عزز من الديموقراطية في إطار المحافظية التركية؛ وهي ديموقراطية تعكس الثقافة والأخلاق «الصحيحة» للأمة ومن ثمّ تهمش، إن لم تسحق، أعداء هذه الأمة المتخيلين.

مثلما كان للتحدي الإسلاموي أبعاده المكانية أثناء ذروته، فإن للمحافظية المستوعبة للإسلاموية الأبعاد نفسها. حتى فيما قبل 1997م، عمل أردوغان على استخدام تراث اسطنبول الإسلامي كوسيلة لجذب السياحة ورأس المال العالمي بدلًا من أن يكون قاعدة لجمهورية إسلامية. لقد تسارعت هذه العملية بعد 2002م، عندما أخذ الإسلاميون السابقون في بناء ناطحات السحاب في المركز المالي الجديد للمدينة. والأكثر أهمية من هذا، وعلى

النقيض من الاحتجاجات ضد عمودية دالان(*) المؤيدة للشركات، نجح إسلاميو السوق الحرة المحافظون في تحقيق المزيد من دمج اسطنبول في الدوائر الرأسمالية العالمية دون تحريك معارضة سكان الضواحي البعيدة الفقيرة المحيطة بالمدينة. لقد كان هذا هو البعد المكاني لثورة تركيا السالبة القائمة على استيعاب تحدي الإسلاموية داخل أطلنطية السوق الحرة. لقد أصبح المسلمون الأتقياء داخل حزب العدالة والتنمية، الذين لم يعودوا بعد إسلاميين، بل بالأحرى محافظين، مستعدين من الآن فصاعدًا لتعبئة الدين من أجل إعادة بناء المدينة بطرق تتعارض مع طموحاتهم الراديكالية المبكرة.

كان لهذه الانعطافة نحو السوق الحرة في عملية أسلمة المدينة تعبيرات عديدة. خلال التسعينيات، كانت خيم الإفطار الرمضانية رمزًا لصعود التحدي السياسي للإسلاموية، لقد دلّلت أيضًا على إفقار الجماهير تحت حكم النخبة العلمانية وعلى وجود بديل يتقي الله «الإسلاموية» على السواء. غير أنه على نحو مضطرد، أصبحت خيم الإفطار أماكن للاستهلاك الجماعي؛ لقد أخذت البلديات التابعة للعدالة والتنمية في تنظيم مهرجانات رمضانية ليلية تقام حتى طلوع النهار، وفيها تستطيع كل الطبقات التي ترتادها أن تستمتع بالموسيقى الصوفية (إلى جانب موسيقى الروك والبوب)، وتدخين النرجيلة، واستعراضات الستاند آب، وتنويعات هائلة من الطعام. وفيما كانت بعض هذه الاحتفالات مجانية، فقد شارك التجار وأصحاب المحلات في دعمها ماليًّا. وساهم قدوم السياح المسلمون من كل بلدان المنطقة في إضفاء صورة المدينة العالمية على اسطنبول. هنا تكمن المفارقة؛ فقد اعتادت الصحف الإسلاموية على إظهار رمضانها المتطهر النقيض لحفلات الإفطار الاستهلاكية التي يقيمها المسلمون العلمانيون. الآن اختلطت القطاعات بفضل الثورة السالبة التي جعلت من شهر الصيام مجالًا للهو العام.

كانت العثمنة Ottomanization هدفًا آخر. بنظرة سطحية، قد يبدو أن هذا الاحتفال بعصر الخلافة على اتساق مع التصور الإسلاموي الحضري. ولكن في الحقيقة، فبدلًا من اتجاه بلدية اسطنبول نحو الحفاظ على النسيج التاريخي للمدينة، يبدو أنها عملت على هدم المباني العثمانية الأصلية وبناء نماذج زائفة. لقد كان العلمانيون لا الإسلاميون هم

(*) تولى بدر الدين دالان Bedrettin Dalanعمودية بلدية اسطنبول الكبرى في الفترة (1984–1989م) وكان قياديًّا بحزب تورغوت أوزال الوطن الأم. وشهدت المدينة في عصره نهضة كبيرة على مستوى البنية التحتية والمواصلات وإعادة تنظيم المناطق العامة بتحالف مع الشركات الخاصة. واتهمته حكومة أردوغان بالضلوع في قضية أرجنيكون ورفضت الحكومة الألمانية ترحيله إلى تركيا للمحاكمة بناء على طلب أنقرة.

من قاوم هذه التطورات؛ حيث اتهموا بلدية اسطنبول بأنها تريد أن تعيد خلق مركز تاريخي في اسطنبول، ولكن على طراز سياحي براق. على نحو مماثل إحياءً لذكرى عصر التوليب في عشرينيات القرن الثامن عشر الميلادي، أخذ حزب العدالة والتنمية في تزيين المدينة بالزهور. كان هذا بمثابة تحدٍّ للأيديولوجية الكمالية المعادية للعثمانية الطهرانية التي اعتادت على مهاجمة استيراد بصيلات التوليب باهظة الثمن كدليل على انحطاط السلطنة. شهد عهد التوليب خبرة بسيطة للتصنيع الصغير، ودخول الطباعة، والولع الجمالي بالفن والعمارة. وانتهى على نحو كارثي عام 1730م، بتمرد شعبي ضد الأرستقراطية المترفة قاده الإنكشاري السابق وتاجر الملابس المستعملة بطرونا خليل(*). في هذا التمرد خربت القصور، وقتل قادة التحديث. لم يكن ولع «العدالة والتنمية» الحالي بالتوليب احتفاءً بالإصلاحيين العثمانيين فقط، بل دلّلت أيضًا مع تدفق التوليب من أحياء الطبقة العليا إلى المناطق الفقيرة، على أن هذا الاستهلاك الفج هو الآن من أجل متعة الجميع. لقد دلّلت الإضاءة الصاخبة على جسر البوسفور التي هاجمها الكماليون الغاضبون لكونها إضاءة تليق بملهى ليلي، على الإرادة السياسية لجعل الترفيه متاحًا للجميع، حيث تمّ كسر احتكار البرجوازية له. كان من المقصود بهذه الاستراتيجية هو ضمان ألّا يكون هناك بطرونا خليل في «عهد توليب الجمهورية»(**).

كانت موضة «العمرة» مساحة أخرى تلاقى فيها الإسلام بالاستهلاكية؛ (بدلًا من الإسلام والحرية كما هو في الصيغة ما بعد الإسلاموية). كان الحج والعمرة، في نظر النخبة العلمانية التركية، من علامات التخلف، وإعادة إنتاج للعلاقات غير الضرورية مع العالم العربي، وما إلى ذلك. الآن انقلبت هذه النظرة رأسًا على عقب؛ إذ إن أعضاء النخبة

(*) سيطر خليل على المدينة لفترة، قام بعدها السلطان بذبحه مع 7000 من الإنكشارية (Freely 1998، pp. 252–253). وعن التأثير الغربي أثناء عصر التوليب، انظر Göçek) 1987).

(**) امتد عصر التوليب في تاريخ الدولة العثمانية من عام توقيع معاهدة باسروفيتس 1718م بين الدولة العثمانية من ناحية وإمبراطورية الهابسبورج وجمهورية البندقية من ناحية أخرى بعد هزيمة الأولى عسكريًّا حتى تمرد بطرونا خليل 1730م. وتميزت هذه الفترة التي حكم فيها السلطان أحمد الثالث والصدر الأعظم الداماد إبراهيم باشا بتوجه النخبة العثمانية نحو أوروبا حيث انتشرت أنماط الترف والاستهلاك الأوروبي التي كان رمزها زهور التوليب والتي استخدمت كعنصر زخرفي وجمالي مميز في الفن العثماني وأصبح شعارًا مميزًا للنخبة. وعبرت الفترة عن أو صدام بين التغريب والتقاليد في الدولة، وشهدت إدخال أول مطبعة إلى الدولة العثمانية على غير رغبة فئات العلماء. أما بطرونا خليل (1690–1730م)، فقد كان إنكشاريًّا وبحارًا وتاجرًا ألبانيًّا قاد أتباعه من الإنكشارية الأرناؤوط الثائرين ضد نخبة التوليب حيث نجح في عزل السلطان أحمد وقتل الداماد إبراهيم وعيّن السلطان محمود الأول. وبعد شهرين من التمرد نجح تحالف من السلطان الجديد وقائد الإنكشارية وشيخ الإسلام في القضاء على تمرد خليل حيث تمّ قتله مع 7000 آلاف من أتباعه.

من رجال الأعمال، والمطربين ذوي الشعبية وكبار الصحفيين العلمانيين قد أدوا العمرة. وكتب أحد الصحفيين وهو إرتوغال أوزكوك، بكثافة عن خبراته في رحلة العمرة، مقدمًا ومطبعًا إياها للجزء الأكبر من النخبة. أطلق على هذا الاتجاه «موضة العمرة» للإشارة إلى تميز النخبة الذي صاحب تطبيع الطقوس الإسلامية.

ما بعد الصوفية: من العداوة إلى التحالف

من أهم التحولات الدينية في تركيا تحولات جماعات ما بعد الصوفية. كانت جماعة كولن، التي يقال إنها الأكبر في تركيا، عرضة للهجوم المتكرر قبل انقلاب 1997م، من قبل الإسلاميين الذين تصوروا أنها حليفة للدولة التركية والولايات المتحدة. بيد أنها تحولت في بداية الألفية الجديدة إلى حليف وثيق في مواجهة العلمانية القمعية، كما انضم عدد كبير من أعضائها إلى المعسكر التركي/ الإسلامي/ المحافظ.

تقوم جماعة كولن على أفكار أساسية تسير على نهج بديع الزمان سعيد النورسي[1]، تشمل هذه الأفكار فهمًا علميًّا للإسلام (يرى البعض أنه فهم وضعي)، والكفاح الخفي ضد اليسار ، ودعم يمين الوسط (بدلًا من دعم أي حزب إسلامي سياسي مستقل)، وخليطًا من العناصر الصوفية والنصية، واستراتيجية عامة تركز على أسلمة الفرد بدلًا من أسلمة الدولة (كما هو معلن على الأقل). مع ذلك، فقد تحولت الجماعة أكثر نحو اليمين عند مقارنتها بالجماعات النورسية الأخرى، خاصة تأييدها للتعاون بين تركيا والغرب والحوار بين الأديان. تعتنق الجماعة أيديولوجية قومية تركية. وتركز المدارس التي تبنيها حول العالم على التتريك أكثر من الأسلمة. وتعتبر منطقة وسط آسيا أحد مراكز نشاط الجماعة، وهو نشاط، يظن البعض، أنه يحظى برعاية الغرب؛ كون روسيا والصين وإيران والإسلاميين السنة الراديكاليين هم اللاعبين الرئيسين في هذه المنطقة. ليس الحجاب من أولويات الجماعة، غير أن البعض يجادل بأن الجماعة، فيما يتعلق بالقضايا المتعلقة بالنوع، ذات بنية أبوية (Turam 2007). لا يقوم الخطاب العام للجماعة، كما تعبر عنه القنوات الإعلامية والصحف القوية مثل جريدة «زمان Zaman» وقناة «سمانيولو Samanyolu» التلفزيونية، على المرجعية الإسلامية بقدر ما يقوم على غرس الفخر القومي، وتبني رؤية براغماتية في السياسة الخارجية، وتبني موقف معادٍ للعلمانية السلطوية. غير أن البنية الداخلية للجماعة

(1) للاطلاع على حجة أن سعيدًا فسر الإسلام على نحو إيجابي، انظر Mardin (1989).

في غاية التعقيد. فكلما اقتربنا من الدوائر الداخلية للجماعة (وهي الأكثر سرية)، تزداد أهمية الثقافة الإسلامية. وأخيرًا، فإن الكلمة المفتاحية في الجماعة ليست «الحرية» وإنما «المسؤولية» التي تعيد صدى «الواجب» الإسلاموي غير أنها تتعارض معه؛ إذ إنها تفهم الحرية على نحو أكثر فردانية وأكثر توجهًا نحو السوق الحرة. وعلى هذا النحو، فإن جماعة كولن هي جماعة محافظة إسلاميًّا وقوميًّا أكثر منها إسلاموية أو ما بعد إسلاموية.

وعلى الرغم من توجهاتها الوسطية والقومية، يرى الكماليون أن جماعة كولن تمثل تهديدًا كبيرًا للعلمانية. ويجادلون بأن لها أجندة خفية تسعى إلى إقامة دولة خلافية ومحافظة للغاية. دعم هذه المخاوف تزايد عدد المؤيدين لكولن في بعض المؤسسات الحيوية مثل الشرطة والقضاء، وكذلك البنية الداخلية الغامضة للجماعة وولاؤها المطلق لزعيمها؛ فتح الله كولن.

قبل العام 1997م، لم تكن علاقة الإسلاميين بالجماعة قاصرة على الصدام، ولكنها تطورت في بعض الأحيان نحو الاشتباك العنيف بين الطرفيْن. لقد أراد الإسلاميون حماية شبابهم من أفكار كولن وتفسيره للإسلام المؤيد للغرب. أي إن رؤية الإسلاميين للجماعة غالبًا ما كانت نقيضًا لرؤية الكماليين، حيث ارتكزت على كون الجماعة عقبة في مواجهة الأسلمة. في الثمانينيات والتسعينيات، سوّقت بعض القطاعات المحافظة في الدولة الجماعة باعتبارها نقيضًا للإسلاموية، إلى جانب غيرها من جماعات ما بعد الصوفية مثل السليمانيين، داخل تركيا وخارجها. ولغاية انتخابات 1997م، أعلنت الجماعة على الملأ دعمها لأحزاب يمين الوسط، ولأحزاب يسار الوسط القومي مرة واحدة، وقامت بمهاجمة الإسلاميين على نحو واسع؛ مثلما قام كولن بالهجوم على حشد الإسلاميين لقضية الحجاب في الجامعة. وبالتوازي مع هذا، لم يكن للجماعة علاقة جيدة مع الجيش. لقد رحبت بانقلاب 1980م، وتدخل عام 1997م ضد الجماعات والأحزاب الإسلامية بشكل ضمني، غير أنها قد وقعت ضحية لهذا التدخل.

بعد عام 1997م، لم ينضم كل الإسلاميين للجماعة، غير أنهم أخذوا في الاعتراف بأن لها أجندة أكثر واقعية من الطراز القديم للإسلاموية. أحد أسباب هذا التحول هو قمع الجيش لأتباع كولن في أعقاب الانقلاب؛ لقد هاجر كولن إلى الولايات المتحدة بعد الانقلاب مؤكدًا صورته كضحية للعلمانية المتزمتة، ويعيش كولن اليوم في بنسلفانيا ويأمل أن يقيم جسرًا بين العالم الإسلامي وواشنطن من خلال العشرات من المنظمات

غير الحكومية المتأثرة بتفسيره للإسلام. في تركيا أيضًا، استعادت الجماعة تأثيرها بعد وصول حزب العدالة والتنمية إلى السلطة عام 2002م. في هذا السياق، حولت الصحافة الإسلاموية تدريجيًّا نبرتها من نقد الجماعة إلى مدحها والإعجاب بها. لقد أصبح ينظر إلى الجماعة الآن على أنها عضو مؤكد في المعسكر الإسلامي المناهض للكماليين. ويجب أن نلاحظ أن العلاقة بين حزب العدالة والتنمية والجماعة قد تجاوزت التحالف البسيط، وعلى الرغم من التوترات المؤجلة بين الطرفين، قد تشبه هذه العلاقة في بعض الأحيان الاندماج، مع التحاق العديد من أتباع كولن بالحزب كأعضاء وكقادة(*).

ما بعد الإسلاموية، أم استيعابٌ للإسلاموية؟

كيف لنا أن نفسر هذه التحولات؟ سأقدم أطروحة مفادها أننا بإزاء استيعاب للإسلاموية داخل المشروع المحافظ بدلًا من ازدهار ما بعد الإسلاموية الكاملة. وأعتمد في هذه الأطروحة على نمط علاقة حزب العدالة والتنمية بالعلمانية، والحرية وغموض النص الديني والتعددية. مع ذلك، كما سيتضح في القادم، نستطيع أن نجد عناصر ما بعد الإسلاموية داخل خط «حزب العدالة والتنمية»، نظرًا إلى تحول الإسلاموية الكامل إلى المحافظية التركية.

تتضمن ما بعد الإسلاموية علمنة الدولة مع الحفاظ على الأخلاقيات الدينية، فيما تتضمن المحافظية المؤسلمة استغلال الدين وربما تؤدي إلى انهيار جزئي في الأخلاقيات الدينية. هناك عدد من التوجهات المتضاربة في تركيا فيما يتعلق بالإيمان والأخلاق الفردية. يستطيع المرء أن يجد قليلًا من الأخلاق والورع بين النشطاء السابقين، يثير هذا العديد من الانتقادات الداخلية؛ حيث يقوم الصحافيون الورعون بانتقاد رفاقهم، ويرثون اللاأخلاقية التي أصبحوا عليها. هناك كلمة مجازية تستخدم لوصف هذا الاتجاه، وهي الدنيوية Dünyevileşme ، وهي تشير إلى تحول المناضلين السابقين من الولع بالدين إلى الولع المتزايد بالمال، والاستهلاك الترفي، والترقي الاجتماعي والمناصب. في

(*) وصل التوتر بين جماعة كولن وأردوغان إلى حدّ التصادم والقطيعة في الفترة الأخيرة من حكم العدالة والتنمية. فعلى الرغم من التحالف والاندماج الذي تناوله توغال، اتجهت الأمور مع تصاعد النزعة التسلطية لأردوغان حيث وجد مع اتجاهه للهيمنة على كامل مؤسسات الدولة أن جماعة كولن بتوغلها في الأجهزة القضائية والأمنية والبيروقراطية بالإضافة إلى أذرعها الإعلامية قد أصبحت دولة داخل الدولة. وأخذ الصراع بين الطرفين محطات كثيرة باستهدافات قضائية وقانونية استهدفت رجال الحكومة والجماعة الأقوياء على نحو متبادل كما استغلت فيها الحركات الشعبية المعادية لنظام أردوغان (حركة جيزي بارك- 2014م) وكذلك أسلحة الانتخابات.

الوقت نفسه، فإن أنماط الحياة المتدينة أخذت تنتشر بين القطاعات المعلمنة السابقة. وفيما يصبح الناشطون الراديكاليون والمهمشون سابقًا أكثر علمانية، تتحول النخبة والشخصيات العامة أكثر تدينًا.

علاوةً على هذا، في الحالة ما بعد الإسلاموية، تدور النقاشات العامة حول كيفية التوفيق بين الإسلام والحرية، أما في تركيا اليوم، تدور النقاشات والصراعات السياسية حول كيفية التوفيق بين الثقافة الإسلامية وقيم غربية معينة قائمة بشكل أساسي على نمط المحافظية الأميركية بدلًا من قيم الحرية الغربية. ويتمثل التداخل الأهم مع المحافظية الأميركية في التأكيد على المسؤولية الفردية في السوق الحرة. ويرتبط بهذا، أن الغموض أحد أسس ما بعد الإسلاموية، أما المحافظية التركية فلا تحتوي إلا على القليل من الغموض. إن هذا المشروع المحافظ له سمات محددة يراد لها أن تكون محددة، وعلى وجه التحديد، فإن ما هو أقل غموضًا في المحافظية الأميركية والتركيبة الإسلامية/ التركية هو أيضًا أقل غموضًا في المحافظية الإسلامية التركية. وتشمل الأمثلة على هذا إطاعة الزعماء، وقيمة الوحدة القومية، ومركزية القيم الإسلامية/ التركية بالنسبة للمجتمع والدولة الموحديْن.

في النهاية، بينما ترتبط ما بعد الإسلاموية بالتعددية، هناك قيود جدية على التعددية في المشروع التركي المحافظ الجديد. وبالتأكيد، فإن المحافظية الإسلامية التركية هي أكثر تعددية من إسلاموية السبعينيات. مع ذلك، هناك إقصاء فعلي للعديد من الفئات من إطار هذه المحافظية الذي يبدو قابلًا للجميع. هذه الفئات تتماثل مع الفئات التي تم إقصاؤها من المشروع الأميركي المحافظ مثل الطبقة العاملة المنظمة، مع وجود خصوصية تركية تتمثل في إقصاء العلويين على الرغم من المطالب الواضحة بإدماجهم، وتعتقد قطاعات واسعة أن العلويين طائفة غير مخلصة.

على الرغم من وجود توجهات نحو الاستيعاب داخل المحافظية، فقد كان للإسلاموية تأثيرها على المشروع التركي المحافظ من نواحٍ عديدة. فبداية، وهو الأكثر أهمية، كان المحافظون السابقون راضين عن حكامهم الذينَ يؤدون صلاة الجمعة، وبعض صلاوات اليوم الأخرى، أما اليوم فهناك ترصد عام لأدائهم الصلوات اليومية. لقد اعتاد بعض قادة الأقاليم من يمين الوسط أن يشربوا كميات ضئيلة من الكحول، مع أدائهم لفروضهم الدينية. أما الآن، فليس من الوارد أن يستهلك هؤلاء الكحول. مع ذلك فمن غير المؤكد إذا كانت صناعة النخبة الجديدة هي أسلمة للحداثة، أم أنها تهدئة للتهديدات المحتملة للعلمانية.

هناك مجالان آخران يمكن أن يمدانا بأدوات أكثر لمعرفة ما إذا كانت تركيا تتحول إلى الحالة ما بعد الإسلاموية، وهما العلاقات الدولية وقطاع الأعمال الجديد. في مجال العلاقات الدولية، من الجائز أن نتساءل إذا ما كانت السياسة الخارجية التركية تشهد انعطافة إسلامية، وهو الأمر المؤكد والمفهوم لدى قطاعات عديدة. تحت قيادة أحمد داود أوغلو الفكرية والسياسية، وبتشجيع كبير من واشنطن والاتحاد الأوروبي في سعيهما نحو إيجاد بديل إسلامي معتدل لطهران، انفتحت أنقرة على جيرانها. لقد نظرت الإدارات التركية السابقة لهؤلاء الجيران على أنهم متخلفون وبلا فائدة وربما معادون للمصالح التركية. يجادل البعض أن هذا تحول واقعي في السياسة الخارجية أكثر منه إسلامي. غير أنه في داخل تركيا وخارجها، تعتبر جذور الحزب الحاكم الإسلامية إلى جانب سمعة داود أوغلو كمفكر إسلامي، أدلة على الدوافع الإسلامية لهذا التحول. مع ذلك ستكون مراجعة تركيا لعلاقتها بإسرائيل في السنوات القادمة مصدقًا لهذه الادعاءات.

لا زالت القوة المتصاعدة لطبقة الأعمال المتدينة في المنطقة الرمادية نفسها. هناك اهتمام حقيقي وعام برجال الأعمال الأناضوليين الجدد، الذين يبدون مختلفين ويتصرفون بشكل مختلف عن طبقة رجال ونساء الأعمال العريقة في المدن الكبيرة. بيد أن السؤال لا زال مفتوحًا عما إذا كانت هذه الطبقة فاعلًا للحداثة الحقيقية أو بديلًا عنها، أم نظيرًا محليًّا للتمرد العالمي ضد البرجوازيات والبيروقراطيات العلمانية والمنظمة، والمثال الرئيس لهذا التمرد هي طبقة الأعمال الأميركية المحافظة. بالطبع، تفترض هذا المقارنة طبقة الأعمال التركية المتدينة باعتبارها طبقة أقل «حقيقية»، لكنها تلقي بظلالها على «أصالتها أو إسلاميتها المتميزة».

ما الذي يجعل تركيا مختلفة عن إيران التي يوجد بها تيار ما بعد إسلاموي أكثر تميزًا؟ تتطلب الإجابة عن هذا السؤال نقاشًا مطولًا. حاول هذا الفصل أن يقدم إجابة عنه اعتمادًا على أعمال آصف بيات. أشار بيات إلى السبب الذي أدى إلى اكتساب ما بعد الإسلاموية أرضًا واسعة في إيران في الوقت الذي بقيت فيه محدودة في مصر ، وتمثل في المسارات السياسية المختلفة بين البلديْن. لقد تعرضت إيران لثورة على الرغم من افتقادها لحركة إسلامية منظمة لعقود. أما مصر فعلى النقيض من هذا، فقد شهدت حركة إسلامية مستمرة ومنظمة بلا ثورة إسلامية، على الأقل في الوقت الذي كتبت فيه أطروحة بيات المبدئية. لقد سببت الثورة في إيران استياءً كان هو الداعي الأساسي للتحول نحو

ما بعد الإسلاموية (Bayat 2007، 191). أما تركيا، فلم تشهد ثورة أو انتفاضات ثورية مستمرة، كما أن الإسلاميين الثوريين لم يكن حضورهم ملموسًا إلا من خلال الأحزاب الإسلامية الكبرى، أو اختاروا البقاء بعيدًا عن الصراعات السياسية الكبرى. لم تشكل الإسلاموية تحديًا على الدولة والسوق في تركيا في الثمانينيات والتسعينيات، غير أن هذا لم يتحول إلى عملية أسلمة منسقة وكاملة النطاق للمجتمع والدولة. لذا، ولفهم ضعف ما بعد الإسلاموية التركية، ربما سيكون علينا النظر إلى العمليات السياسية.

ملاحظات

نشرت أجزاء من هذا الفصل في دورية New Left Review 44 (2007): 5–34، 51 (2008): 65–80

مراجع الفصل

- Armağan, Mustafa. 1997. **Şehir, ey Şehir**. Istanbul: İz Yayıncılık.
- Ayubi, Nazih. 1991. **Political Islam: Religion and Politics in the Arab World**. New York: Routledge.
- Bayat, Asef. 2005. «What Is Post-Islamism». **ISIM Review** 16, no. 5.
- Bayat, Asef. 2007. **Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn**. Stanford: Stanford University Press.
- Bora, Tanıl. 1999. «Istanbul of the Conqueror: The 'Alternative Global City' Dreams of Political Islam». In **Istanbul between the Global and the Local**, ed. Çağlar Keyder, 47–58. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.
- Bromley, Simon. 1994. **Rethinking Middle East Politics: State Formation and Development**. Cambridge: Polity.
- Çakır, Ruşen. 1990. **Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar**. Istanbul: Metis.
- Cansever, Turgut. 1997. **Kubbeyi Yeri Koymamak**. Istanbul: İz Yayıncılık.

- Çınar, Alev. 2005. **Modernity, Islam, and Secularism in Turkey: Bodies, Places, and Time**. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Davison, Andrew. 1998. **Secularism and Revivalism in Turkey: A Hermeneutic Reconsideration**. New Haven: Yale University Press.
- Freely, John. 1998. **Istanbul: The Imperial City**. London: Penguin.
- Gellner, Ernest. 1991. «Civil Society in Historical Context». **International Social Science Journal** 43:495_510.
- Göçek, F. Müge. 1987. **East Encounters West: France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century**. New York: Oxford University Press.
- Gramsci, Antonio. 1971. **Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci**. London: Lawrence and Wishart.
- Heper, Metin. 1985. **The State Tradition in Turkey**. Huntingdon, UK: Eothen Press.
- Keddie, Nikki R. 1997. «Secularism and the State: Towards Clarity and Global Comparison». **New Left Review** 1, no. 226: 30_32.
- Keyder, Çağlar. 2004. «The Turkish Bell_Jar». **New Left Review** 28:65_84.
- Kutlu, Mustafa. 1995. **Şehir Mektupları**. Istanbul: Dergah.
- Lerner, Daniel. 1967. **The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East**. New York: Free Press.
- Lewis, Bernard. 1961. **The Emergence of Modern Turkey**. New York: Oxford University Press.
- Mardin, Şerif. 1983. «Religion and Politics in Modern Turkey». In **Islam and the Political Process**, ed. James Piscatori, 138_159. Cambridge: Royal Institute of International Affairs.
- Mardin, Şerif. 1989. **Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi**. Albany: State University of New York Press.

- Özdalga, Elizabeth. 2002. «Necmettin Erbakan: Democracy for the Sake of Power». In **Political Leaders and Democracy in Turkey**, ed. Metin Heper and Sabri Sayarı, 127–146. New York: Lexington Books.
- Özdenören, Rasim. 1998. **Kent İlişkileri**. Istanbul: İz Yayıncılık.
- Özyol, İdris. 1999. **Lanetli Sınıf**. Istanbul: Birey Yayıncılık.
- Parla, Taha. 1995. **Türkiye'nin Siyasal Rejimi**. Istanbul: İletişim.
- Sezal, İhsan. 1992. **Şehirleşme**. Istanbul: Ağaç Yayıncılık.
- Tuğal, Cihan. 2006. «The Appeal of Islamic Politics: Ritual and Dialogue in a Poor District of Turkey». **Sociological Quarterly** 47, no. 2: 245–273.
- Tuğal, Cihan. 2009. **Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism**. Stanford: Stanford University Press.
- Turam, Berna. 2007. **Between Islam and the State: The Politics of Engagement**. Stanford: Stanford University Press.

الفصل الرابع

ما بعد الإسلاموية المغربية: اتجاه صاعد أم خرافة؟

سامي زمني

ثار النقاش حول طبيعة الحركات الإسلامية وجوهر الإسلام في الأوساط الأكاديمية والعامة على حدٍّ سواء منذ أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر. وأصبح واضحًا أن «طبيعة العلاقة بين الغرب والإسلام السياسي» لا تتعلق فقط بقضايا التحولات السياسية والثقافية الاجتماعية في العالم العربي، و/أو العالم الإسلامي، إذ إنها «أصبحت قضية مُحدِّدة للسياسة الخارجية»[1]. في حقيقة الأمر، هناك «مسألة إسلاموية» صاعدة في النقاشات الغربية العامة تتناول ما إذا كانت السياسة والأحزاب الإسلاموية على استعدادٍ أن تلعب دورًا ديموقراطيًّا على الساحة السياسية. ويعتبر هذا السؤال موضوع نقاشاتٍ متكررة وحادة بين المؤيدين والمعارضين، بين هؤلاء الذين يرون في الحركات الإسلامية قوة قادرة على تحديث ودمقرطة العالم العربي[2]، وهؤلاء الذين يرون فيها

(1) Michael Emerson and Richard Youngs, eds., **Political Islam and European Foreign Policy. Perspectives from Muslim Democrats of the Mediterranean** (Brussels: Center for European Policy Studies (CEPS), 2007), 1.

(2) انظر على سبيل المثال:
François Burgat, **L'islamisme en face** (Paris: La Découverte, 2005); François Burgat, **Face to Face with Political Islam** (London: I. B. Tauris, 2003); Asef Bayat, **Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn** (Stanford: Stanford University Press, 2007a); John L. Esposito and John O. Voll, **Islam and Democracy** (New York: Oxford University Press, 1996).

نسخة إسلامية من الفاشية التي ستسيطر على السلطة ديموقراطيًّا فقط من أجل إلغاء الديموقراطية بعد ذلك[1].

هناك معضلتان في هذه النقاشات. الأولى؛ إنها نقاشات تغلب عليها الأيديولوجية والمعيارية؛ فهي مستقاة من الحركات الإسلامية الموجودة فعليًّا، وتركز على الكشف عن جوهرها. وكما أشار آصف بيات بحق[2] أن السؤال عما كان الإسلام والديموقراطية متوافقين أقل أهمية من السؤال عن الظروف التي يستطيع المسلمون فيها التوفيق بينهما. والثانية؛ إن المسألة الإسلاموية تعكس ضمن النقاشات الأوروبية والأميركية بجدارة ولعنا بكل ما هو إسلامي بدلًا من تحليل أمين وواعٍ عما يحدث على الأرض. كما أن النقاشات حولت الإسلاموية (وبشكل أكبر وأكبر عنً الإسلام في العموم) هي نقاشات معيبة؛ بمعنى أنها تبدأ من مواقف جوهرانية وترتبط بشكل أكبر بالمصالح المادية الغربية، وبالأخطاء السياسية والأيديولوجية المتغيرة داخل السياسات الغربية، وبالصعوبات التي تواجهها في التعامل مع قضايا الهجرة والاندماج.

يتخذ هذا الفصل موقفًا أكثر عملية وأكاديمية في مناقشة هذه القضية. فبدلًا من الانطلاق من افتراضات مسبقة عن ماهية وتحولات الأحزاب الإسلاموية، سأركز على ما قامت به هذه الحركات في الماضي وما تقوم به حاليًّا، أي على كيفية تطورها وتغيرها عبر الزمن. ولكون الأيديولوجية الإسلاموية- التي تم اختزالها إلى أفعال عملانية- فقيرة في قدرتها التنبئية بالسلوك الإسلاموي، سأركز في تحليلي على المشهد السياسي الإسلاموي المغربي المتغير بتناول آلياته وتوصيف تطوراته. ولفهم التغيرات الأيديولوجية والخيارات الاستراتيجية لمختلف الحركات الإسلاموية، من الضروري أن نأخذ في اعتبارنا الحدود السياقية للحشد والمشاركة، وكذلك البيئة الإقليمية والعالمية التي تعمل من خلالها هذه الحركات. كما ينبغي أن يكون النظر في الجدالات الأيديولوجية داخل الحركات عاكسًا للتطورات الاجتماعية الأوسع (مثل الفجوة الجيلية والتمدين ووسائل الاتصالات وغيرها) وأن يأخذ بعين الاعتبار العلاقات في مختلف الحركات الإسلامية. بوجود «أميرٍ

Sheri Berman, «Islamism, Revolution and Civil Society», **Perspectives on Politics** 1, no. 2 (1) (2003): 257_272;. Magdi Khalil, «Egypt's Muslim Brotherhood and Political Power: Would Democracy Survive?» **Middle East Review of International Affairs 10,** no. 1 (2006): 44_52.

Asef Bayat, Islam and Democracy: What Is the Real Question? **ISIM Papers** no. 8 (2) (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007).

للمؤمنين»، تتمتع المغرب بمشهد سياسي في غاية الثراء وطيفٍ واسع من الأحزاب والحركات والتيارات. وينقسم الاتجاه الإسلاموي بين العديد من الحركات والأحزاب، بما يعكس مفاهيم متنوعة للعلاقة بين الدين والسياسة، واستراتيجيات وتكتيكات وخيارات متباعدة، وأهدافًا وغايات متباينة. بالإضافة إلى هذا، فإن الحركات الإسلامية في المغرب، كنظيراتها في البلدان الأخرى، قد تطورت وتغيرت وتأثرت بعوامل داخلية (مثل التحولات الأيديولوجية) وبالحقائق الاجتماعية المحلية المتغيرة (مثل التأثير الجيلي على تغيرات العضوية في الحركات، والتمدين، والتحديث)، وأيضًا بالتأثيرات الخارجية. بكلمات أخرى، تتفاعل الحركات الإسلامية مع البيئة التي تعيش فيها.

ليس الهدف من هذه المشاركة إعادة كتابة تاريخ الإسلاموية المغربية كما فعل آخرون باستفاضة ودقة[1]، وإنما التفكير في نماذج التغير التي أثرت على الإسلاموية المغربية. سأحاول تحديد التغيرات في سياق النقاشات الدائرة حول العلاقة بين الإسلام والسياسة. وسأتحقق من تفسيرية مفهوم ما بعد الإسلاموية كأداة تحليلية لتعميق فهمنا للحركات السياسية المنتسبة إلى الإسلام.

من الإسلاموية إلى ما بعد الإسلاموية

منذ اندلاع الثورة الإيرانية عام 1979م وحتى اليوم ظهرت أدبيات غزيرة عن الإسلاموية بما أنتج العديد من النظرات القيمة والتحليلات المتضاربة. وعلى قدر نموّ المعرفة والمعلومات الواقعية حول الحركات والمنظمات الإسلامية، ظهرت تحليلات أكثر تنظيمًا ومحاولات لبناء نظريات. تحاول النظريات الاجتماعية تكثيف وتنظيم المعرفة بشأن العالم في نظام من الأفكار المجردة المترابطة. لقد أصبح من الجليّ أن المكونات الأساسية للنظريات؛ وهي المفاهيم المستخدمة لوصف الظواهر المفحوصة، في غاية الغموض. فما هي الإسلاموية في الحقيقة؟ هل علينا أن نتحدث عن الإسلام السياسي؟ ماذا عن الأصولية الإسلامية والإحياء الإسلامي؟[2].

إثارة الأسئلة حول المفاهيم وتعريفها ليس من قبيل النقاشات النظرية في البرج

(1) Malika Zghal, **Les islamistes Marocains. Le défi à la monarchie** (Casablanca: Ed. Le Fennec, 2005);. Mohsen Elahmadi, **Le mouvement Yasiniste** (Mohammadia, Algeria: Imprimerie de Fédala, 2006b).

(2) ماذا عن المصطلحات في اللغات الأخرى، مثل مفهوم الأصولية intégrisme في التقاليد البحثية الفرنسية؟

العاجي للأكاديميا. بل على العكس، أنظر إليها كمحاولة ضرورية لفهم الظواهر فهمًا علميًّا ودقيقًا ونشر المعرفة الأكثر إحكامًا بين الجمهور. لا زالت هناك حاجة لتجفيف مستنقع الاضطراب التحليلي كما أشار غيلان دينو منذ عشر سنوات[1]. ازدادت أهمية هذا المسعى بسبب التحولات المضادة المتزايدة للحركات والشخصيات موضع الدراسة. رفض العديد من الأحزاب والحركات والشخصيات الإسلامية التسمية التي تُطلق عليهم، والتي حددها وعرفها بالأساس آخرون من خارجها. وفي مناسبات عديدة فرض سعد الدين العثماني؛ الأمين العام السابق لحزب العدالة والتنمية المغربي، أن يطلق على حزبه «حزبًا إسلاميًّا» مفضلًا الوصف الأكثر غموضًا: «حزب ذو مرجعية إسلامية»[2].

لكي نستطيع التحدث عما تمثله «ما بعد الإسلاموية»، فمن الضروري أن نحدد ما الذي تعنيه «الإسلاموية» بالضبط. أُعرِّف الإسلاموية على أنها عقيدة تسعى إلى الاستيلاء على المجال السياسي عبر تعبئة الموارد الدينية الإسلامية وأساليب العمل الاجتماعي التي تتراوح من الدعوة إلى الجهاد (العنف والإرهاب) والتي تمكن المجموعات الاجتماعية المختلفة من التعبير عن رغبتها في السيطرة على الدولة أو تطيح بها أو تعارضها وذلك من أجل بناء نظام يطلق عليه «إسلامي»[3]. ويقع في المركز من هذه الأيديولوجية، وهو ما يميزها عن الدين الإسلامي، المسألة السياسية. تخلط الإسلاموية مسألة النظام السياسي (أي شرعيته وتنظيمه) بالتفسير الديني- الذي غالبًا ما يعاد اختراعه جزئيًّا- للإسلام. وتشغل فكرة النظام السياسي الذي تأمر به الشريعة ويقوم عليها، سواء كان اسمه خلافة أو إمامة أو دولة إسلامية، مكانة مركزية في هذه الأيديولوجية. يتميز هذا التعريف بأنه يتلاءم بسهولة مع فكرة التحول والتغير في الحركات الإسلامية كمجموعات باستطاعتها أن تغير برامجها وأيديولوجيتها واستراتيجياتها وتكتيكاتها.

أما «ما بعد الإسلاموية» فإنما تشير إلى شيء يختلف عن الإسلاموية بل ويتجاوزها،

---

(1) Guilain Denoeux, «The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam», **Middle East Policy** **9**, no. 2 (2002): 56_81.

(2) انظر على سبيل المثال: سعد الدين العثماني في مقابلة مع نرجس الرغاي 2003 .04, **le Matin, of April 21**

(3) يكشف تعريفي جذور وتأثيرات العديد من التعريفات والتحليلات الأخرى للإسلاموية مثل تعريفات: François Burgat, **L'islamisme au Maghreb. La voix du Sud** (Paris: Karthala, 1988); Burgat, **L'islamisme en face**; Olivier Roy, **L'islam mondialisé** (Paris: Le Seuil, 2002); and Bobby Sayyid, **A Fundamental Fear. Eurocentrism and the Emergence of Islamism** (London: Zed Books, 1997).

وتشير إلى أشياء عديدة متنوعة. لقد اُستخدم المفهوم للمرة الأولى على يد آصف بيات في مقالته «قدوم المجتمع ما بعد الإسلاموي»[1] عام 1996م، ثم اكتسب هيمنة خاصة في أوساط النقاشات الأكاديمية الفرنسية بعد إصدار العدد الأول من دورية العالم الإسلامي والمتوسطي Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerannée تحت عنوان «ما بعد الإسلاموية»[2] عام 1999م. وبينما كان مفهوم بيات عما بعد الإسلاموية يركز على آليات العلمنة المجتمعية في المجتمع الإيراني خلال التسعينيات، أعاد النقاش الأكاديمي الفرنسي تأطير المفهوم «ليحمل دلالة تاريخية أكثر منها تحليلية، وليمثل فترة معينة أو نهاية تاريخية»[3]. وبالتالي سرعان ما صُك المفهوم في إطار نقاشات معينة عن «فشل الإسلام السياسي» (أو الإسلاموية)، كما يقول العنوان الأخّاذ لكتاب أولفييه روا[4] الذي صدر عام 1992م.

اتجهت النقاشات بشكل رئيس بعدها حول التطور الزمني للإسلاموية، بافتراض صعود الإسلاموية وفشلها. وطبقًا لهذه الرواية، فشلت الحركات الإسلامية في الوصول إلى أهدافها (سواء وصلت إلى السلطة كما حدث في إيران، أو مع محاولتها السيطرة عليها كما حدث في مصر) بما يدفع هذه الحركات إلى إعادة التفكير في تطلعاتها الأيديولوجية والسياسية والاستراتيجية. ومن الواضح أنه من خلال هذا الإطار الضيق، جذب مفهوم ما بعد الإسلاموية انتقادات وتعليقات سلبية.

بينما حاولت ما بعد الإسلاموية أن «تنظم المعلومات الإمبريقية التجريبية عبر الـ35 عامًا الماضية في نموذج تاريخي متماسك»[5]، فقد فشلت في مسعاها، طبقًا للعديد من الباحثين، لعدم قدرتها على تأطير الخصوصيات الموجودة في كل السياقات المتباينة. قام

(1) Asef Bayat, «The Coming of a Post_Islamist Society», Critique. **Critical Middle East Studies** no. 9 (1996): 43_52.

(2) Olivier Roy and Patrick Haenni, eds., «Le post_islamisme», theme issue, **Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée** nos. 85_86 (Aix_en_Provence: Edisud, 1999).

(3) Bayat, **Making Islam Democratic**, 17_18.

(4) The French version of Olivier Roy's The Failure of Political Islam was published under the title: **L'échec de l'islam politique** (Paris: Le Seuil) in 1992.

(5) Henri Lauzière, «Post_Islamism and the Religious Discourse of 'Abd al_Salam Yasin», **International Journal of Middle East Studies** 37, no. 2 (2005): 241_261, at 257.

لوزيير بتحليل قصور المفهوم في السياق المغربي[1]، فيما قام يلماظ بتبيان قصوره داخل السياق التركي[2]. جادل خط نقدي آخر أن النموذج الإسلامي الثوري وحده، باستراتيجيته الساعية للاستيلاء على السلطة من أعلى لأسفل، قد أصبح باليًا. وبالتالي، لا تصف ما بعد الإسلاموية التحول في طبيعة الإسلاموية بقدر ما تعبر عن نوع محدد منها[3]. وأخيرًا، ركز النقد الثالث على التعريف الإشكالي للإسلاموية والذي يضعً أساسً أطروحة ما بعد الإسلاموية. على سبيل المثال، أثار فرانسوا بورغا سؤالًا هامًّا: «هل ينبغي لنا، وهذا جوهر المسألة، أن نرسم كل الإسلاميين بفرشاة الحرفية، وأن ننكر وجود كل ما لا يناسب هذا الإطار الذي وضعناه؟»[4].

في عام 2007م، وضّح آصف بيات «ما بعد الإسلاموية» بشكل أكبر كوحدة تحليلية حيث رأى دليلًا إضافيًّا على التحول الكبير في أفكار وممارسات الثوريين الإيرانيين (السابقين). ومن ثم، تُعرف ما بعد الإسلاموية كحالة ومشروع على السواء. كحالة تشير إلى «أن الإسلاموية تصبح مجبرة على إعادة اختراع نفسها، بفعل تناقضاتها الداخلية والضغط المجتمعي»[5]، أما كمشروع فإنها تشتمل على «محاولات لوضع استراتيجيات ومفاهيم لمنطق ونماذج تجاوز الإسلاموية في المجالات الاجتماعية والثقافية والسياسية»[6]. وتؤشر ما بعد الإسلاموية على تحول كيفي، وسعي نحو دمج التدين بالحقوق، والإيمان بالحرية، والإسلام بالتحرر. إنها محاولة لقلب المبادئ المؤسسة للإسلاموية رأسًا على عقب من خلال التركيز على الحقوق بدلًا من الواجبات، والتعددية محل الصوت الأحادي السلطوي، والتاريخانية بدلًا من النصوص الجامدة، والمستقبل محل الماضي. إنها تريد أن تزاوج بين الإسلام والاختيار والحرية الفردية، وبين الإسلام والديموقراطية والحداثة[7].

---

(1) Ibid., passim.

(2) Ihsan Yilmaz, «**Beyond Post-Islamism**. A Critical Analysis of the Turkish Islamism's Transformation toward Fethullah Gülen's Stateless Cosmopolitan Islam» (2008), at **www.gulenconference.net/files/Georgetown/2008_IhsanYilmaz.pdf** (accessed December 14, 2010).

(3) Salwa Ismail, «The Paradox of Islamist Politics», **Middle East Report** 221 (2001): 34_39.

(4) Burgat, **Face to Face with Political Islam**, 160.

(5) Bayat, **Islam and Democracy: What Is the Real Question?,** 19.

(6) Ibid.

(7) Ibid.

بينما صك بيات هذا المفهوم بالإشارة إلى الحالة الإيرانية، فليس من الواضح دائمًا إذا كان قابلًا للتطبيق على حالات أخرى، وفي أي ظروف. على سبيل المثال، هل تنطبق ما بعد الإسلاموية على الحالات التي وصل فيها الإسلاميون إلى السلطة، ثم أدركوا، بعد حكمهم لسنوات، أن هناك تعارضًا بين مثلهم الأيديولوجية والبرامجية، والبراغماتية الضرورية للحكم؟ وكيف لنا أن نفهم الحالة المغربية، التي لم يكن فيها الإسلاميون في السلطة ولكن الملكية أقامت شرعيتها لفترة طويلة على الإسلام؟ وهل يمكن أن يوصف النمط الذي قامت به الملكية المغربية بتعريف الإسلام عبر قرون أنه ما بعد إسلاموي، حتى إذا كانت الملكية عميقة الجذور- لا الإسلاميون- هي من حاول إعادة التفكير في الإسلام وعلاقته بالسياسة والمجتمع؟

رغم أن هذا قد لا يكون ضروريًّا، يقول بيات إن ما بعد الإسلاموية قد «تجسدها حركة رئيسة (أو متعددة الأبعاد)»[1]. وبالتالي، يبدو أن «ما بعد الإسلاموية» تشير إلى اتجاه مجتمعي أكثر من تصنيف لحركات سياسية. يستحق هذا الفارق الملاحظة. فعندما تشير ما بعد الإسلاموية إلى اتجاه مجتمعي فإنها تضمّن المفهوم في مجال علم الاجتماع الديني (أي بالتركيز على مسألة فردانية الإيمان وعلمنة الممارسات وما إلى ذلك)[2]. أما عندما تكون تصنيفًا حركيًّا، فإنها تصبح معيارًا، نموذجًا لتمييز حركة من بين حركات مختلفة تعزى إلى الإسلام بطريقة أو بأخرى.

سأقوم ببحث إمكانية وجود ما بعد الإسلاموية المغربية من خلال مراجعة تاريخ الحركات الإسلامية المغربية من زاوية «إشكالية» ما بعد الإسلاموية. وكي نستطيع تكوين فكرة أفضل عن آليات التغيير، أفضّل استخدام مقاربة تحقيبية بدلًا من وصف كل حركة أو اتجاه على حدة. وبالتالي سأبدأ بوصف الاستقلال التدرجي للحركات الإسلامية بالعلاقة بالإسلام «الرسمي» في السبعينيات، ثم أصف النماذج المتغيرة للإسلاموية المغربية في الفترة السياسية الانتقالية المعروفة بفترة التناوب، وثالثًا، سأركز على عواقب أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر وهجمات الدار البيضاء وقضية العنف. وأخيرًا، سأنظر في

(1) Bayat, Ibid., 18.

(2) تحدث لوفان على سبيل المثال عن المجال العام ما بعد الإسلاموي، انظر:
Mark LeVine, «Heavy Metal Muslims: The Rise of a Post_Islamist Public Sphere», **Contemporary Islam** 2 (2008): 229_249.

تأثير الثورات العربية عام 2011م على المشهد الإسلامي المغربي في العموم والإسلاموية المغربية على وجه الخصوص. وفي كلٍّ من هذه الأقسام، سأركز على الآليات الداخلية للتغيير (مثل تأثير الاستراتيجيات الفاشلة والقمع، وتغير البيئة الاجتماعية والدينية، والتأثير الجيلي)، وكذلك العوامل الخارجية (مثل نمط عنف القاعدة، وأحداث 11 أيلول/ سبتمبر، وعملية الدمقرطة، وما إلى ذلك).

الإسلام في مغرب ما بعد الاستقلال

حاولت الملكية المغربية دائمًا أن تنظم وتدير المجال الديني، رغم أنها لم تحقق سيطرة كاملة عليه. تقاسمت المؤسسة الملكية منذ الاستقلال، إلى جانب الجناح المحافظ في حزب الاستقلال والعلماء البارزين، الثقافة السياسية والدينية نفسها التي يلعب فيها الإسلام السلفي والمذهب المالكي الدور الأساسي والأهم[1]. فعلى سبيل المثال، أدين ثلاثة من البهائيين عام 1962م بتهمة الإيمان بأفكار تمّ اعتبارها هرطقة وخروجًا عن الإسلام والمذهب المالكي. وقام علال الفاسي بدور أساسي في هذه القضية محاولًا أن يغلب الملك في إظهاره الالتزام بالدين.

طورت الملكية من تفسيرها الخاص للإسلام باعتباره أساس سلطتها وشرعيتها من خلال دعم الهوية الإسلامية/ العربية للمغرب. وأصبحت المؤسسة الملكية موضوعًا لعملية تقديس، فاستمر تبجيلها حتى اليوم عبر دمج ثلاثية الدولة والأمة والإسلام، وبالتالي وضع النظام على لائحة المقدس[2]. ومع صياغة الدستور الأول في عام 1962م، أصبح الملك هو رأس الدولة و«أمير المؤمنين» ويحظى شخصه بكل الحرمة[3]. يُعتبر الملك بكونه أميرًا للمؤمنين قمة السلطة الدينية في البلاد، كما أن الدستور يشير مرارًا إلى الإسلام. ودائمًا ما

(1) للاطلاع على سرد تاريخي عن السلفية المغربية، انظر:
Abdeljalil Badou, **Al-athr al-Shatibi fi-l-fiqr al-salafi bi-l-Maghrib** [The influence of al_Shatibi on Salafi thought in Morocco)] (Mohammadia, Algeria: Seliki Ikhwan, 1996). For a more political analysis of modern Salafi movements, see Abdelhakim Aboullouz, **Al-Harakat al-salafiyya fi-l-Maghrib** (1971_2003). **Bahth enthroupoulougi soucioulougy** [(Salafi Movements in Morocco ([1971_20034]). A socio_anthropological study)] (Beirut: Markaz dirasat al_whada al_arabiyya, 2009).

(2) تمّ سجن تلميذ مغربي في العام 2008م بدعوى إهانة الملك عندما بدل عبارة «الله، الوطن، الملك» بعبارة «الله، الوطن، برشلونة» على السبورة.

(3) Mohsen Elahmadi, **La Monarchie et l'islam** (Casablanca: Najah al_Jadid, 2006a).

شجعت الملكية نموّ الجمعيات الدينية القائمة على تفسيرها للإسلام المتسم بالمحافظة والتسامح كأساسٍ لشرعيتها، في الوقت الذي عملت فيه على تحييد الشخصيات الدينية التي حظيت بالشعبية سياسيًّا. نجح الملك محمد الخامس ووريثه الملك الحسن الثاني في منح وظائف عليا للشخصيات الدينية الهامة داخل المؤسسة الملكية. وبالتالي عمل الملك على «ترويض» العلماء، وإبعادهم عن الأحزاب السياسية[1].

دائمًا ما شكّلت المركزية الدينية للملكية سببًا للخلاف بين الملك وبعض رجال الدين، سواءً هؤلاء الذين ينتمون إلى المؤسسة الدينية الرسمية أم إلى العائلات الهامة في البلاد. وحتى إذا كان العلماء مرتبطين في الغالب بالمجال الثقافي، فقد عمل الملك الحسن الثاني منذ السبعينيات فصاعدًا على استخدام خدماتهم لمواجهة قوة الحركات اليسارية النامية من ناحية، ولمواجهة خطاب الحركات الإسلامية الأولى من ناحية أخرى. وخلال العقد نفسه، وقف علماء جدد مستقلون لمواجهة الملكية.

ظهر في السبعينيات تياران أساسيّان للإسلاموية. تمثل الأول في حركة الشبيبة الإسلامية بقيادة عبد الكريم مطيع التي تأثرت إلى حد كبير بكتابات سيد قطب وتبنت توجهات ثورية. دعمت السلطات الشبيبة لموازنة التأثير المتنامي للحركات اليسارية ذات الأيديولوجية العلمانية في الجامعات عبر البلاد. وكما حدث في بلدانٍ أخرى، انقلب التحالف بين النظام والشبيبة عندما بدأت الأخيرة في التحرك خارج أسوار الجامعة. تعرضت الشبيبة لحملة قمع شعواء من قبل النظام بعد اتهامها بمقتل عمر بنجلون القيادي باتحاد العمال عام 1975م. وفيما هربت قيادة الحركة إلى خارج البلاد، وحاولت (بدون جدوى) أن تشعل فتيل الثورة من الخارج، سرعان ما انخرطت المجموعة الأكبر من المتعاطفين مع الحركة في عملية نقاش ونقد ذاتي. وقادت عملية إعادة التقييم الذاتية لاستراتيجية العنف، الحركة إلى التفتت والانقسام إلى حركات متعددة[2]. ومن بين هذه المجموعات المتنوعة، ظهر في النهاية تيار تشاركي أراد أن يدخل الحياة السياسية الشرعية، على النحو الذي سأناقشه لاحقًا.

(1) تمثلت الاستثناءات من الزعماء الدينيين في علال الفاسي وأبي بكر القادري في حزب الاستقلال، والعربي العلوي في الحزب الوطني للقوات الشعبية/ والاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية. أما الآخرون فقد تمت بقرطتهم عبر إدماجهم في الوظائف العامة (التعليم والإدارة وما إلى ذلك).

(2) حاول العديد من المجموعات الثورية أن يحافظ على فكرة الجهاد حية في المغرب ولا سيما منظمة الجهاد المغربية التي كانت موجودة أساسًا في فرنسا وبلجيكا ونشرت منشورًا تحت عنوان: «الثورة الإسلامية: مصير المغرب» في العام 1984م، والذي يصبح فيما بعد مصدر إلهام للمقاتلين الجهاديين في أواخر التسعينيات.

أما التيار الإسلاموي الثاني في السبعينيات فتشكل أساسًا حول شخصية الشيخ عبد السلام ياسين. تلقى الشيخ ياسين، المولود في العشرينيات من أصول أمازيغية، تعليمًا إسلاميًّا تقليديًّا، غير أنه عمل كمفتش للتعليم الفرنسي في وزارة التعليم. كان أول شخصية عامة تقوم بانتقاد سياسات الملك. وفي عام 1974م كتب أول خطاباته المفتوحة للملك حسن الثاني، وكان هذا أول حركاته السياسية الكبرى. في هذا الخطاب الذي أطلق عليه «الإسلام أو السقوط» والذي كتبه في صورة «النصيحة» المقدمة بشكل لاذع وبليغ، اشتبك ياسين مع شرعية الملكية، ووضع نفسه وحركته بديلًا لها. قدم ياسين في خطابه الإسلام كحل لكل الأزمات السياسية التي تواجه البلاد، وحثّ الملك على اتباع نهجه كما رجاه أن يتخلى عن كل الأفكار «غير الإسلامية» مثل تقديس الملكية، وأن يعود إلى تعاليم الإسلام النقية. أدى هجوم ياسين على أحد العناصر الأساسية لشرعية الملكية، كون الملك أميرًا للمؤمنين، إلى وضعه في نزاع مع الملكية. في البداية لم يستطع الملك أن يقوم بأي شيء تجاه هذا الرجل الذي ينتقد الملكية بلا خجل ولكنه يقف بعيدًا عن الساحة السياسية. لذا، تمّ اعتقال ياسين ووضعه في مصحة عقلية، ثم رهن الإقامة الجبرية لعشر سنوات، ولم يفرج عنه إلا عام 2000م.

سرعان ما تحول ياسين الملتزم بالتقاليد الإسلامية إلى قائد لحركة «العدل والإحسان» والتي تمّ تأسيسها رسميًّا بين عامَيْ 1981 و1983م. دائمًا ما رفضت الحركة الشرعية الملكية، غير أنها أبت أيضًا أن تشارك في الإطار السياسي الشرعي. ويقول بعض المراقبين إن الحركة تعمل كطائفة ألفية أكثر منها حركة اجتماعية أو سياسية[1]. وبهذا المعنى، انخرطت في نقد دائم للملك والملكية والساسة المغاربة، بيد أنها رفضت أن تدخل في أيّ إطار مؤسسي أو قانوني، منتظرةً الوقت الذي سيأتي فيه النظام الإسلامي إلى مقدمة الصفوف.

ولكن هذه القراءة تقلل من أصالة الحركة. فالعدل والإحسان هي حركة روحية في المقام الأول؛ بمعنى أنها تكتسب هويتها من الدعوة إلى الله عن طريق «التعليم والموعظة الحسنة والإقناع والنصيحة»[2]. وترى الجماعة أن العلاج الوحيد لـ«مرض» الأمة- ويتمثل

(1) Mohammed Chekroun, **Jeux et enjeux culturels au Maroc** (Rabat: Editions Okad, 1990).

(2) Al_Adlwaal_Ihsan,«**Ouridentity**»,at**http://www.yassine.net/en/Default.aspx?article=jsm_EN&m=1&sm=16** (accessed October 31/10/ 2011).

في «الفتنة»ـ هو الدين. ووحدها «التربية الروحية والتوبة النصوح» بإمكانها أن تشكل أساس العمل «لصالح الأمة»[1]. ويتبع هذا فكرة العمل السياسي والاجتماعي باعتبارهما استكمالاً للإحياء الروحي. وعلى هذا، يشير لوزيير بحق إلى أن ياسين وحركته قد تجاوزا الأبستمولوجيا السلفية للإسلام الملكي[2]، والحركات الإسلاموية الأخرى التي تضم جماعات سلفية عنيفة ظهرت في بداية القرن الحادي والعشرين، كما سأتناولها لاحقًا. وبينما لا ترفض العدل والإحسان الإسلام النصي كليًّا، فإنها تؤكد على الإيمان الباطني عبر إعادة تقويم المفاهيم الروحية والصوفية، وهو ما يضع الحركة في موقع محدد في علاقتها بسؤال الإسلاموية.

الإسلاموية وقضية التناوب السياسي

بدايةً من نهاية الثمانينيات وبشكل أكبر خلال التسعينيات، استجابت الحركات الإسلاموية إلى البيئة السياسية الجديدة التي حاول الملك أن يقيمها. ومنذ بداية التسعينيات، بدأ الحسن الثاني في اختبار فكرة الدمقرطة «المحلية» والتي يشار إليها بـ«التناوب». وفي ظل سقوط الاتحاد السوفيتي وتفاقم الأزمات الدبلوماسية حول قضية الصحراء الغربية، والأزمات الاقتصادية والاجتماعية، وتصاعد المعارضات السياسية والتمرد الحضري، وتراجع صحته، وضغط الاتحاد الأوروبي والمؤسسات الدولية الأخرى، أراد الملك الحسن الثاني أن يأتي بالمعارضة القومية التاريخية والموحدة في «الكتلة الديموقراطية» إلى الحكومة. واستكملت هذه المساعي بإقامة نظام سياسي واقتصادي قائم على حكم القانون وإدماج جزئي لبعض السياسات الإسلامية. ونفذ الوريث الملك محمد السادس هذه الإصلاحات على نحو أوسع.

لم يقم الإسلاميون بدور مباشر في النقاشات حول قضية التناوب، غير أنه كان عليهم أن «يستجيبوا» لهذا الموقف الجديد. أيدت مجموعة من المناضلين السابقين في الشبيبة، التفَّت بشكل أساسي حول عبد الإله بنكيران، المشاركة السياسية منذ النصف الثاني من الثمانينيات. كان بنكيران قد انتقد التيار الإسلامي ككل منذ 1976م،

(1) Al_Adlwaal_Ihsan,«**Ouridentity**»,at**http://www.yassine.net/en/Default.aspx?article=jsm_EN&m=1&sm=16** (accessed October 31,/10/ 2011).

(2) Lauzière, «**Post-Islamism and the Religious Discourse of 'Abd al-Salam Yasin».**

واستخلص أن خيار العنف لا يؤدي إلى شيء قط بل له عواقب وخيمة، واقتنع بأنه وحده العمل من خلال المجتمع هو ما يكفل نظامًا أكثر إسلامية. يلخص عضو البرلمان محمد يتيم الأمر:

لقد انتقلنا من مشروع التغيير من أجل إقامة الدولة الإسلامية من أعلى- بكل ما يعنيه هذا من ممارسات تتمثل في العمل والحياة في الخفاء، ورفض المشاركة، متأثرين «بأدبيات الفتنة» في المشرق- إلى تأسيس علاقة إيجابية بالواقع. أدركنا أن الأزمة في المغرب لا تكمن في تأسيس دولة إسلامية؛ إذ إن الدولة مؤسسة دستوريًّا وشرعيتها مقامة على حضور الدين في المجتمع والدستور... منذ 1985م، تحررت الحركة من إرث الشبيبة، وأصبحنا نؤيد الحوار من داخلها»[1].

بين عامي 1982 و1983م، أنشأ بنكيران «الجمعية الإسلامية»؛ وهي منظمة خيرية أرادت أن تعمل في إطار القانون ولم تشكك في إسلامية الملكية والدولة. وحاول بنكيران من خلال فتحه سبلًا للتعاون مع السلطان أن يندمج في الساحة السياسية، بيد أنه رأى محاولاته الرسمية في عامي 1989 و1992م لتأسيس حزب إسلامي تبوء بالفشل. وبعد أن رفضت الحكومة الاعتراف بحركة «الجمعية الإسلامية» كحزب سياسي، غيّر بنكيران اسم المنظمة ليصبح «الإصلاح والتجديد»، ثم في عام 1996م أصبح «حركة التوحيد والإصلاح». تغير الاسم عبر العديد من النقاشات الداخلية حول الاستراتيجيات السياسية الجديدة للحركة، وبإشراك المراكز الفكرية الإسلامية المستقلة والمؤسسات الثقافية الإسلامية في الحركة[2].

بحث بنكيران، الذي كان يعلم جيدًا أن حركته بلا حزب سياسي رسمي، عن طريق لخوض الحياة السياسية. وفهم بنكيران؛ الاستراتيجي السياسي المحنك، أن الدخول في المجال السياسي الصاعد يعتمد على وجود حزب سياسي والمنافسة في الانتخابات. واختار حزبًا سياسيًّا غير فعال بصورة أو بأخرى منذ عام 1965م، وهو حزب «الحركة الشعبية الديموقراطية الدستورية» بقيادة الدكتور الخطيب؛ القائد السابق لجيش التحرير

(1) Mohammed Yatim, **interview**, al_Raya, March 23, 1992, cited in Mohammed Tozy, **Monarchie et islam politique au Maroc** (Paris: Presses de Sciences Po, 1999), 245.

(2) Abd al_Illah Benkirane, **Al-haraka al-islamiyya wa ishkaliyat al-minhaj** [The Islamic' movement and the problematics of the current] (Casablanca: Mashourat al_Forqan, 1999).

المغربي. أدى اندماج الحزب والحركة إلى تغيير اسم الحزب إلى «العدالة والتنمية» في غضون عدة أعوام. وكان الاندماج ممكنًا؛ إذا إنهما قد اتفقا على الاعتراف بالملك أميرًا للمؤمنين، والإدانة الكاملة للعنف، والاعتراف بالمذهب المالكي باعتباره المذهب المؤسس للدولة، واحترام الدستور[1].

فاز الإسلاميون بتسعة مقاعد في انتخابات عام 1997م. ومع إجراء انتخابات جزئية وحدوث انشقاق عن أحزاب أخرى، أصبحوا ممثلين بـ14 عضوًا برلمانيًّا. دخلوا البرلمان واتبعوا مسار الأغلبية الحرجة، بمعنى أنهم صوّتوا مع الأغلبية الحكومية فيما ظلوا خارج عضوية الحكومة نفسها. وفي انتخابات 2002م، حصد حزب العدالة والتنمية 42 مقعدًا، ليصبح ثالث أكبر حزب في البرلمان. لقد كان دخول الإسلاميين عملية المنافسة الانتخابية بمثابة نجاح لمنهج الملكية الإدماجي والإجماعي في إقامة قواعد سياسية جديدة. ولم يضع هذا الحزب في موقع المعارضة السياسية في إطار العملية السياسية المشروعة، لكنه علامة على استخدام الحزب كعامل للاستقرار خلال فترة الاضطرابات الاقتصادية والتغير الاجتماعي.

أنجز حزب العدالة والتنمية دوره كعامل استقرار خلال عملية التناوب. وكان أحد أهم الأفكار وراء إدماج الحزب في المجال السياسي الشرعي، على الرغم من عدم التصريح عنها رسميًّا أو بوضوح، هو التأكد من وجود حزب على اقتراب من قطاعات كبيرة من الشعب بما سيمكنه من أن يتحدث بصراحة وأن يكون حاجزًا في مواجهة الحركات المتطرفة[2]. كما ذكرت سابقًا، فإن الحزب أصبح ثالث أكبر حزب عقب انتخابات 2002م التشريعية،

(1) يعترف كل من الخطيب وبنكيران أن الأخير هو من بادر بالمشروع. ووضع الدكتور الخطيب شرطيْن أمام الإسلاميين كي يلتحقوا بالحزب، هما أن يعترفوا بشرعية الملكية وأن يحترموا الدستور. وقدم هذه الشروط على أنها شروطه. غير أن محمد التوزي، وهو عالم سياسة مغربي لديه رؤية أكثر اختلافًا عن هذه الصفقة كما شرحها لي في مقابلة 10/ 5/ 2000: «أعتقد أن الأمر لم يكن بهذا الوضوح.. فقد كان للخطيب تاريخ قريب من الدين ... هذا في بعض المراحل. لقد كان هناك مطلب من قبل بنكيران وهو الإسلاموي الأكثر براغماتية، وربما سيتحالف هو نفسه مع الشيطان، فليس لديه تعقيدات. وأعتقد أن الأمر، أخذًا في الاعتبار نجاحات الخطيب في القصر، قد مرّ بالعديد من المستشارين والصالونات.. فلم يخبروه ألّا تضم الإسلاميين في الحزب ... وهو أمر معتاد في النظام السياسي المغربي، فلم يكن هناك خطاب يقول: (العزيز دكتور الخطيب ... نرجو أن ...) **مقابلة مع المؤلف**، 10 آذار/ مارس 2000م.

(2) Graham Fuller, **The Future of Political Islam** (Houndmills, England: Pallgrave Macmillan, 2003).

بيد أنه كان يمثل «حالة غريبة لحزب لا يريد أن ينجح»[1] كما يذكر مايكل ويليس؛ إذ إنه كان راضيًا بأن يخفض من نجاحه عبر تقليل دوائره الانتخابية. ومن خلال هذه الاستراتيجية، أراد الحزب أن يؤكد التزامه باللعبة الديموقراطية، وأن يقلل المخاوف من أن يصل حزب إسلامي إلى السلطة، وأن يؤكد أن التزامه بالعمل لصالح كل المغاربة أهم من مكاسبه الانتخابية المحتملة. أوضح هذا المسار عملية وإصلاحية الحركة على الأقل. وفي انتخابات المحليات عام 2003م، أُنتخب الكثير من أعضاء الحزب كعمد وكأعضاء في المجالس المحلية. أطلق هذا مرحلة هامة تعلم منها الحزب؛ إذ أكد على أن عمله في المحليات حقق نجاحًا عظيمًا اعتمادًا على الإدارة الحضرية الفعالة، والتحكم الدقيق في الميزانية، والإجراءات المناهضة للفساد، إلى جانب استخدامه البراغماتي لبرنامجه الأخلاقي[2].

تقوم إصلاحية حزب العدالة والتنمية على إعادة الاعتبار للاجتهاد. كرر عبد الإله بنكيران مرات عديدة أن حزبه هو حزب سياسي مرتبط بالتيار الإسلامي، وليس حزبًا دينيًّا؛ فهو ينطلق من المرجعية الإسلامية ويبني برنامجه السياسي عبر الاجتهاد. ومن خلال هذه المقاربة، يلعب مفهوم المصلحة دورًا أساسيًّا في توسيع مفهوم الشورى ليشمل أفكارًا ديموقراطية. ولم يؤدِّ هذا فقط إلى القبول بالسياسات الانتخابية كوسيلة مشروعة لتنظيم الهيئات السياسية، وإنما يفتح أيضًا السبيل أمام التفكير في السياسة بعقلانية، كما يضع المبادئ الأخلاقية قبل ضرورات العقيدة الراسخة والأصولية والتقاليد.

وتتضح هذه التغيرات الأيديولوجية أكثر في إطار حركة التوحيد والإصلاح. تقوم الحركة، المعترف بها رسميًّا كجمعية تعليمية وثقافية، على مبدأ التضرع إلى الله وتسعى أعمالها نحو إيضاح الإسلام الذي يتلاءم مع الحساسيات والخصوصيات المغربية. ومع تميزها عن حزب العدالة والتنمية، تسعى الحركة إلى تطبيق الشريعة رغم بقاء معنى الشريعة غامضًا لديها. وتعتبر العلاقة بين الحزب والحركة في غاية التعقيد والصعوبة. فرغم حرص الحركة على البقاء مستقلة عن الحزب، إلّا أنها بشكل واقعي تعمل كمركز فكري للحزب والمجند الأكبر لأعضائه. وأصبح زعيم الحركة الشيخ أحمد الريسوني

(1) Michael Willis, «Morocco's Islamists and the Legislative Elections of 2002: The Strange Case of the Party that Did Not Want to Win», **Mediterranean Politics** 9, no. 1 (2004): 53_81.

(2) Miriam Catusse and Lamia Zaki, «Gestion communale et clientélisme moral au Maroc: Les politiques du Parti de la justice et du développement», **Critique Internationale**, no. 42 (2009): 73_91.

عالمًا ذا شعبية واسعة تطلب منه الخطابة في القصر الملكي خلال شهر رمضان. تدين حركة ممارسة العنف، وتدعم الملكية ومبدأ البيعة، كما تحترم قواعد الديموقراطية. مع ذلك، تتحدث عن ضرورة إقامة خلافة انتخابية تقوم على الشورى والاختيار الانتخابي[1]. وعند سؤاله عما يعنيه هذا على وجه التحديد، أجاب الريسوني أن النموذج النبوي لم يكن مغلقًا ولا نهائيًّا؛ حيث يعمل النموذج النبوي، أكثر من أيّ نموذج سياسي محدد ملكيًّا كان أو جمهوريًّا، كمصدر إلهام. في النهاية، يفضل الريسوني أن نبحث عن نماذج جديدة للحكومة الإسلامية بما يتلاءم مع العصر في إطار روح التعاليم الإسلامية بدلًا من السعي نحو قالب أوحد ونهائي.

على الناحية الأخرى، ترفض حركة العدل والإحسان، بقيادة الشيخ عبد السلام ياسين، المشاركة فيما تعتبره نظامًا سياسيًّا غير شرعي. بعد رحيل الملك الحسن الثاني، كتب ياسين خطابًا مفتوحًا آخر للملك الجديد هذه المرة، ينتقد الملكية لعدم قدرتها على التعامل مع قضايا الفقر والفساد والاستغلال. غير أنه قام بخطوة أبعد؛ إذ قال لمحمد السادس إن أباه كان آثمًا، إلّا أن باب التوبة لا زال مفتوحًا أمامه إذا أعاد ملايين الدراهم التي «سرقتها» الملكية من الشعب، ويقدرها ياسين بـ30 مليون درهم، يمكن استخدامها لسد ديون المغرب المتضخمة.

بينما كانت قيادة الحركة مستغرقة في فكرة «النصيحة» الإسلامية التقليدية، فهمت أن البيئة السياسية المتغيرة (ومع نجاح الحركة في تقديم الخدمات الاجتماعية التي تتطلب كفاءة أكبر) تحتم أن تكون الحركة أكثر تنظيمًا. أُسست دائرة سياسية للحركة على المستوى الوطني، كان الهدف منها «التعامل مع القضايا المتعلقة بالمصلحة العامة للأمة، وتتمثل مهمتها في توصيل وترويج أفكار ومواقف الحركة حيال القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية»[2]. ولهذه الدائرة السياسية، التي يقودها فتح الله أرسلان، خمس مهمات؛ هي: تدريب نشطاء سياسيين؛ والقيام بأبحاث وإعداد برامج لاقتراح بدائل ممكنة؛ والعمل على تواصل أوسع مع قطاعات متنوعة من المجتمع؛ خاصةً هؤلاء الذين يملكون تأثيرًا معنويًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا؛ ووضع إطار لتوحيد كل من يخدم قضية الإسلام في البلاد؛ والإعداد لميثاق إسلامي.

(1) Zghal, **Les islamistes Marocains**.

(2) Al_Adl wa al_Ihsan, the document **Our identity**.

أكدت الحركة بوضوح شديد على أن تأسيس الدائرة السياسية ليس انفصالًا عن استراتيجيتها المبكرة وإنه «ليس بدعًا في تفكير الحركة أو في اتجاهاتها». ولاحظت الحركة، التي تفترض أن السياسة مشتقة من التجديد الروحي، أن هذه الدائرة السياسية يجب أن «تدمج شؤون الدولة بأهداف الدعوة لا أن تفصل بينهما؛ فالفصل بين المجالين وظيفي بحت»[1]. ومن الواضح أنه منذ البداية، أصبحت الدائرة بفعل الواقع هيئة سياسية تتناول القضايا محل المناقشة في البلاد. وبغض النظر عن أيديولوجيتها، فمن الواضح أن الدائرة السياسية قد اكتسبت هيمنة داخل الحركة، وأثبتت أن حركة العدل والإحسان لم تكن منعزلة عن سياسات التناوب. وبالرغم من أن الحركة لم ترد دخول الحياة السياسية رسميًّا، فإنها فاعل سياسي بوضوح، وبالتالي تعمل على إظهار تفاعلها واستجابتها للبيئة المتغيرة.

خلال الثمانينيات، أصبح من الجليّ تمامًا أن الدولة قد فقدت احتكارها الديني لإنتاج النماذج الإسلامية؛ ففيما ظلت الملكية المؤسسة المركزية الأهم، أصبح عليها أن تتنافس مع نماذج مختلفة من الإسلام تسعى نحو اكتساب الاعتراف العام. وبينما قررت أن تدمج حزب العدالة والتنمية في اللعبة السياسية الرسمية وأن تمنع حركة العدل والإحسان، فقد «استوردت» أيضًا أشكالًا تقليدية من الإسلام مرتبطة بالأوساط السلفية السعودية كوسيلة لتفتيت المشهد الإسلامي أكثر. وفي حقيقة الأمر، عملت الملكية- منذ التسعينيات- على دعم انتشار توجهات محافظة وحرفية للإسلام داخل المملكة، أو على الأقل قبلت بوجودهم، من خلال نشر الخطابات الدينية القادمة من الشرق الأوسط ودول الخليج. ومع مأسسة الأنواع المختلفة من الإسلاموية سياسيًّا بطرق متنوعة، خلقت الدولة لنفسها مساحات مختلفة تستطيع أن تتدخل بشكل أفضل وأن تسيطر على هذه التوجهات الإسلامية. بدا أن هذا الحل المؤسسي يفسر ، على الأقل لفترة، ما أطلق عليه العديد من المراقبين «الاستثناء المغربي»، والذي يشير إلى دولة عربية معتدلة سياسيًّا تمت «السيطرة على إسلامييها» وغاب عنها العنف السياسي وانخرطت في عملية إصلاح ديموقراطي أطلق عليه التناوب. غير أن هذه الصورة تحطمت في 16 أيار/ مايو 2003م، عندما قتلت تفجيرات انتحارية أكثر من أربعين مواطنًا مغربيًّا في الدار البيضاء.

(1) Al_Adl wa al_Ihsan, the document **Our identity**.

هجمات الدار البيضاء: العنف السياسي والمسألة الإسلاموية

على الرغم من أن حركات التيار الرئيس الإسلامية لم ترتبط بجماعات العنف وأدانت استخدام العنف على جبهات عديدة، ظل السؤال الأساسي عن كيفية اصطفاف هذه الأحزاب حيال قضية العنف المستخدم تحت شعار الإسلام. كان هذا السؤال على قدر كبير من الأهمية السياسية. ومع وقوع هجمات الدار البيضاء في 16 أيار/ مايو 2003م، طرح الملك وبعض الأحزاب السياسية «العلمانية» علنًا ومباشرةً مسألة الإسلاموية وحضورها في الحياة السياسية المغربية.

أفسح دعم الدولة غير المتعمد لاستيراد الوهابية في الثمانينيات- والذي نُظر إليه في البداية كأيديولوجية أمر واقع يراد بها الحفاظ على سلطة ومزايا المخزن-[1] لمواجهة القوة المتنامية للحركات الإسلامية، الطريق أمام مجموعات عنيفة ومتطرفة تدين الإسلاموية باعتبارها انحرافًا عن صحيح الإسلام[2]. تُشرّع حركة السلفية الجهادية العنف ضد أيّ شخص يتورط في «سلوكيات غير أخلاقية» تتعارض مع تعريفها الجامد «للشريعة». وجد هذا الشكل من الأصولية، والتي كانت في البداية طهرانية وغير سياسية، صدى لها عند بعض العلماء التقليديين المتزمتين (مثل الشيخ الزمزامي ذي التأثير الواسع) وفي أوساط بعض المجموعات المهمشة. وعندما قام بعض المتشددين في الضواحي الأشد فقرًا في عشوائيات المدن بالدمج بين الشكل السلفي من الإسلام بالقراءة المحمولة على العنف لسيد قطب وأمثال ابن لادن والقاعدة، ظهر شكل جديد مسيّس من الجهاد في المغرب[3].

دفع هذا الملك محمد السادس ليستعيد، أكثر من أيّ وقت مضى، دوره المركزي

(1) المخزن هو مصطلح يستخدم لوصف السلطة المركزية في المغرب وهو يرجع إلى قرون عديدة حيث كان مجسدًا في السلطنة ومراكز السلطة المحلية، أما الآن فهو مصطلح تحقيري يصف بنى السلطة المركزية والنخب الموجودة حول الملكية.

(2) Anouar Boukhars , «The Origins of Militancy and Salafism in Morocco», **Terrorism Monitor** 3, no. 12 (2005), **http://www.jamestown.org/programs/gta/single/?tx_ttnews%5Btt_news%5D=157&tx_ttnews%5BbackPid%5D=180&no_cache=1** (accessed December 15, 2011).

(3) Sami Zemni, «**Moroccan Islamism. Between Local Participation and International Islamist Networks of Influence?**» in Interregional Challenges of Islamic Extremist Movements in North Africa, ed. Muna Abdalla (Pretoria: ISS, 2010), 77_98.

في النظام الديني وإعادة تنظيم المجال الديني في البلاد[1]. أعلن الملك أنه هو وحده ممثل الإسلام. وعلاوة على تأكيده على دوره المركزي في الشؤون الدينية، أعلن أيضًا أن الإصلاحات القائمة تؤكد على سماحة الإسلام المغربي «لتعزيز أسس وقيم الدين الإسلامي المتسامح والكريم، وحفظ وحدة المذهب المالكي». ويتمّ هذا، طبقًا للملك، «عبر تبني الاجتهاد المنفتح الذي يواكب العصر لحماية أبنائنا من التوجهات الأجنبية الهدامة»[2]. وكرر الملك في مناسبات عديدة أن التهديد ليس مغربيًّا بالأساس، بل هو تهديد مستورد، ويرى أن الإسلام لا يمكن استغلاله في مشروعات الكراهية والحرب، كما أن الهوية المغربية تمتاز بتسامحها. وخلال خطاباته بدايةً من العام 2003م، أكد محمد السادس أن الإسلام المغربي بطبيعته متسامح ومسالم «ولكونه دين الوسطية، فإن الإسلام يدين العنف ويحترم الكرامة الإنسانية ويدافع عن التعايش السلمي ويرفض العدوان والتطرف والسعي إلى السلطة باسم الدين»[3].

كان للبرنامج الجديد للإسلام، وعنف الحركات الجهادية عبر البلاد، وتورط بعض المغاربة في الهجمات الإرهابية عبر العالم أصداء حول مكانة ودور وأفكار الحركات الإسلامية. عمل حزب العدالة والتنمية على إيجاد توازن بين مطالب قواعده الجماهيرية ومطالب الملكية من خلال خلق قنوات في وزارة الداخلية. اختارت قيادة الحزب، التي تمركزت وقت هجمات الدار البيضاء حول سعد الدين العثماني وعبد الإله بنكيران والحسن داودي، استراتيجية غير تصادمية مع النظام؛ في الوقت الذي اختار فيه مجموعة من الأعضاء، وهم مؤيدو رئيس المجموعة البرلمانية للحزب؛ مصطفى رميد، إدانة تدخل وزارة الداخلية. منحت الهجمات الفرصة لبعض العناصر السياسية وعناصر في الأجهزة الأمنية للهجوم على حزب العدالة والتنمية. واعتقدت بعض الصحف والجرائد المغربية أن ثمة «اتفاقًا» عُقد بين قيادة الحزب ووزارة الداخلية قبيل الانتخابات البلدية في أيلول/ سبتمبر 2003م. أحجم

(1) للاطلاع على تحليل واضح عن تنظيم الشؤون الدينية بعد العام 2003م، انظر:
Sami Zemni, «Islam between Jihadi_Threats and Islamist Insecurities? Evidence from Belgium and Morocco», **Mediterranean Politics** 11, no. 2 (2006): 231_253.

(2) Ministry of Communication, (30/07/2004) «**Discours de SM le Roi a'l'occasion de la Fête du Trône**», subheading «French» and «discours du roi») (July 30, 2004), at **www.maroc.ma**

(3) Ministry of Communication, (29/05/2003) «**Discours de S.M le Roi Mohammed VI suite aux attentats de Casablanca** du 16 mai 2003»,. Available at **http://www.maroc.ma/** (subheading «French» and «discours du roi» (May 29, 2003), at **www.maroc.ma/**

الحزب عن القيام بأيّ مسيرات جماهيرية في الانتخابات المحلية، وقررت الداخلية في المقابل ألّا تقوم بأيّ خطوة من شأنها تفكيك أو حظر الحزب. وضع قرار الحزب بالاستجابة لإملاءات النظام الكثير من الضغط عليه وحد من قدرته على السيطرة على أتباعه.

فيما بدا أن علاقة الحزب بـ«المخزن»؛ وهو تعبير مغربي عن الأجهزة الإدارية والسياسية المحيطة بالملكية والحاكمة في البلاد، قد استقرت بعد عام 2005م ، ذهب كثير من المراقبين إلى أن انتخابات 2007م التشريعية سوف تكلل بنصر كاسح للإسلاميين. غير أن هذه المخاوف أو الآمال ـعلى حسب مواقف المراقبينـ تبددت عندما استقر العدالة والتنمية كثالث أكبر حزب. وعلى الرغم من أن انتخابات 2007م لم تحقق توقعاته، إلّا أنه أصبح من الواضح أن الحزب قد أضحى من أكبر الفاعلين السياسيين في البلاد، وقد اندمج تمامًا في الحياة السياسية المغربية. أشّرت انتخابات 2007م على وجه جديد لنموّ الحركة؛ إذ إنها توافقت مع الأزمات والمصاعب المرتبطة بالمشاركة في بيئة سياسية شبه سلطوية[1]. فمنذ انتخابات 2007م، عمل الحزب على نحو دائب على تأمين موقفه في المجال السياسي في مواجهة الأحزاب السياسية الأخرى، وكذلك في مواجهة الحكومة والملكية، إذ إن الأخيرة قد حاولت أن تحجّم من نجاح الإسلاميين على جبهات عديدة[2]. لقد بدا أن الحياة السياسية في المملكة، حتى وقت قريب، تتركز حول كيفية احتواء تأثير وقوة حزب العدالة والتنمية. فمن العدم أنشأ فؤاد علي الهمة؛ صديق شخصي ومستشار للملك، حزب «الأصالة والمعاصرة» والذي رأى فيه المراقبون المنافس الرئيس للإسلاميين. غير أنه كان على هذه الخطة التنحي جانبًا؛ إذ إن الربيع العربي في 2011م قد غير سريعًا من قواعد اللعبة السياسية.

الإسلاميون في مواجهة الثورات العربية

ضرب الربيع العربي بجذوره في المغرب، فجسدت حركة 20 شباط/ فبراير مساهمة المغرب في التطلعات العربية نحو الحرية والعدالة. خرج المغاربة في 20 شباط/ فبراير

(1) Hamzawi, Amr. Party for Justice and Development in Morocco: Participation and its discontents, **Carnegie Papers,** No 93, Carnegie Endowment, 2008.

(2) في العام 2009م، على سبيل المثال، تمّ التخلص من العديد من عُمَد حزب العدالة والتنمية بسبب ادعاءات بالفساد. وكان أحمد بلكوره، عمدة مكناس الأكثر شعبية من بين هؤلاء، على الرغم أن من القضية التي رفعت ضده كانت متواضعة للغاية. على الأرجح كانت هذه رسالة للحزب بألّا يغير من قواعده الانتخابية وجمهوره باستخدام خدمات الأعيان المحليين خارج المراكز الحضرية الكبرى. إن تحجيم طموحات العدالة والتنمية من شواغل الملكية كونها تريد أن تمارس سيطرة على الحركة إلى حد ما (دون أن تلجأ إلى القمع المباشر).

2011م ليعبروا عن إحباطهم في شوارع أكثر من 50 مدينة عبر البلاد مطالبين بتغيير سياسي واقتصادي ملموس. وبينما لم تكن أعداد المحتجين مماثلة لجماهير المحتجين في مصر وتونس، إلّا أن 20 شباط/ فبراير مثّل بداية لحركة اجتماعية جديدة غيرت من القواعد السياسية في المغرب، فقد تحدت سياسة الإصلاح التدريجي وأصبحت القضية الأساسية أمام الملكية والنخبة الحاكمة هي كيفية بناء استراتيجية نحو الحركة الشعبية مع عدم فقدانها السيطرة على خياراتها إزاء قضية الإصلاح. وكان خطاب الملك في 9 آذار/ مارس، والذي دعا فيه إلى كتابة دستور جديد، خطابًا تاريخيًّا ليس لمحتواه، بل لأنها كانت المرة الأولى في تاريخ مغرب ما بعد الاستقلال التي تستجيب فيها مبادرة ملكية للمطالب الشعبية مباشرة.

من المهم أن نحلل تعامل الحركات الإسلامية الرئيسة مع حركة 20 شباط/ فبراير مع عودة سيطرة الملك على برنامج الإصلاح. امتلكت الحركة قواعد دعم كثيرة؛ فإلى جانب الشباب الذي أطلق عليه «شباب الفيس بوك»، تلقت الحركة دعمًا من الحركة الأمازيغية، ومجموعة كبيرة من الصحفيين التقدميين في الرباط والدار البيضاء، وحركة الخريجين العاطلين، وأحزاب اليسار الراديكالي، مع وجود دور كبير لمنظمات حقوق الإنسان المغربية، وحزب «النهج الديموقراطي» الماركسي ـ اللينيني، وكذلك حركة العدل والإحسان بقيادة الشيخ عبد السلام ياسين. كان «العدل والإحسان» أكبر الداعمين لحركة 20 شباط/ فبراير، في حين عارضها حزب العدالة والتنمية الذي اختار دعم المبادرة الملكية. وعندما عبّر الأمين العام للحزب؛ عبد الإله بنكيران، عن معارضته للحركة الاحتجاجية، حدثت انشقاقات في منظومة الحزب المتماسكة. منع بنكيران منظمة الشباب في الحزب من الانضمام إلى الاحتجاجات، كما وضع قيودًا على الأعضاء الذين أظهروا تعاطفهم مع المحتجين في مناسبات عديدة. هدد العديد من كبار الساسة في الحزب بالاستقالة، غير أن الانتخابات البرلمانية كان قد اقترب موعدها في 25 تشرين الثاني/ نوفمبر ، فحشد الحزب صفوفه آملًا في أن يفوز بالانتخابات. وطبقًا للدستور الجديد، الذي تمت الموافقة عليه في تموز/ يوليو، فإن زعيم الحزب الفائز سيطلب منه الملك تلقائيًّا أن يكون رئيسًا للوزراء وأن يشكّل الحكومة الجديدة. في مرحلة الإعداد للانتخابات قال بنكيران: إن الحزب لا يدعم حركة 20 شباط/ فبراير ؛ إذ «إننا شعرنا أن الملكية كانت في خطر ... إننا اليوم نعرف المغرب بالملكية، ومن دونها لا نعرف كيف سنصبح»[1].

(1) Abdellilah Benkirane, **Iinterview, with Tel Quel** (no. 493), (October 22_28, 2011).

بحثت حركة العدل والإحسان عن تحالفات جديدة مع الحركات السياسية والفواعل المدنية الأخرى مثل أقصى اليسار والحركة الأمازيغية. ويظهر هذا قدرة الحركة على بناء جسور تحالفات مع تيارات سياسية وأيديولوجية مختلفة[1]. وبالطبع كان على الحركة، باعتبارها قوة معارضة، البحث عن تحالفات إذا ما أرادت ألّا تنتهي كفصيل سياسي معزول. ودائمًا ما أكّدت الحركة على التزامها بالمؤسسات الديموقراطية، بيد أنها لم يكن لديها الفرصة للقيام بمسؤوليات عملية في هذا الصدد. برهن الخطاب الديموقراطي على قدرته التكتيكية على بناء تحالفات مع الحركات المعارضة الأخرى. غير أن القضية بقيت متعلقة بكيفية إيجاد حركة العدل والإحسان لصيغة توافق بين أوجه الديموقراطية وبرنامجها الديني.

من ناحية أخرى، يلتزم حزب العدالة والتنمية بالإجراءات الديموقراطية في الحياة السياسية المغربية وداخل الحزب أيضًا، بيد أنه من الصعب فهم الكيفية التي تعمل بها الحركة في حل التناقضات الممكنة بين الحريات والقيم الإسلامية، بين مطالب المواطنين والهدف المعلن للسعي نحو إقامة نظام سياسي أخلاقي. فيما يلعب حزب العدالة والتنمية دور «رفيق» الملكية، فإن له الحق أن ينكر دائمًا أيّ مسؤولية في النقاشات الدائرة حول قضية الحريات، إذ إن الملك هو من يضع أجندة الحريات ويحكم على أساسها. بطريقةٍ ما، فإن الحزب مقيد بالدور السياسي والمؤسسي الذي يلعبه، وبتطلعه نحو إقامة مجتمع إسلامي مثالي. لا يعتمد الحزب في شرعيته على الدين بل على الملكية نفسها. وتشكّل أخلقة السياسة مساحة محددة للفعل يمكن للحزب أن يستخدمها كي يصنع «فارقًا سياسيًّا». وكقوة برلمانية، لم يستطع الحزب تناول مشكلات صعبة مثل الفقر والأمية؛ غير أنه استثمر كثيرًا من طاقته في حملات الأخلقة. ليس هناك شك أن هذه الحملات هي جزء من الاستراتيجيات الانتخابية، غير أن فكرة أخلقة الحياة العامة تعد مساحة هامة من المصالح السياسية للحزب. كان الحزب دائمًا ما يحرص على أن تكون هذه العملية في إطار الدعوة والنصيحة، وبالتالي لم يطلب مباشرةً منع أي شيء، غير أننا علينا أن نسأل إذا ما كان التذكير الدائم بأن عادات معينة سيئة أو غير إسلامية ليس من شأنه أن يفرغ بعض الحريات الشخصية من مضمونها. في النهاية، يهتم الحزب، مع عدم قدرته على إحداث

(1) Franscesco Cavatorta, «Civil Society, Islamism and Democratisation: The Case of Morocco», **Journal of Modern African Studies** 44, no. 2 (2006): 203_222.

تغييرات عميقة في التشريعات، بتقليص مساحة السياسات العلمانية عبر دعم الأخلاق الإسلامية أكثر من اهتمامه بتقديم قواعد وقوانين إسلامية محددة. وبهذه الطريقة، لا يحاول حزب العدالة والتنمية أن يقدم الإسلام كبديل للعلمانية والديموقراطية والحداثة ولكن كطريقة للتعامل مع علمنة القيم والسلوك الواقعة في المغرب. ويعتبر الحزب ما بعد إسلامويّ بمعنى أنه لا يسعى إلى إعادة تأسيس «المدينة الإسلامية الأصيلة»، فيما يحاول أن يبني نظامًا اجتماعيًّا يضمن فيه العدالة عبر احترام القيم الإسلامية التي لها أصول في النصوص المقدسة.

يؤكد حزب العدالة والتنمية، في النهاية، على حقوق وواجبات الفرد على نحوٍ متزامن. فبينما تهتم الأشكال التقليدية من الإسلاموية في معظمها بواجبات الأفراد باعتبارهم جزءًا من الجماعة الإسلامية في مواجهة الدولة صاحبة الحق، يؤكد الشكل الجديد من السياسة الإسلامية على حقوق المواطن الفرد. مع ذلك، لا يؤدي هذا بالضرورة إلى موقف ما بعد إسلاموي يكون فيه للمواطنين حقوق راسخة، ولكنه بالأحرى يؤدي إلى موقف تعيد فيه الأحزاب الإسلامية التفكير في مشروعاتها السياسية في إطار البيئة السياسية والاجتماعية والثقافية المتغيرة.

ومع انتصاره الانتخابي، أصبح حزب العدالة والتنمية مجبرًا على الارتقاء إلى مستوى تطلعات الناخبين. يواجه بنكيران، الذي سماه الملك محمد السادس رئيسًا للوزراء، مهمة صعبة حاليًّا تتمثل في إيجاد صيغة توازن بين الاستجابة إلى الوعود الانتخابية والبراغماتية والعملية الضرورية في إدارة الشأن العام. ومن المبكر جدًّا الحكم على قدرة الحزب على التحول من دور الحزب المعارض إلى الحزب الحاكم، بيد أنه من الواضح أن التفاعل بين القصر ورئيس الوزراء الإسلامي سيكون محل مراقبة وتحليل السلوك السياسي لحزب العدالة والتنمية.

نحو استنتاجات أولية

يبدو أن ما بعد الإسلاموية أصبحت أكثر فأكثر حقيقة اجتماعية في المغرب. وعلى الرغم من استمرار هيمنة الإسلام على الشؤون العامة والخاصة، فقد أصبح أكثر فردانية ومرتبطًا بالخيار الشخصي أكثر من الإكراه والتقاليد. ومع ذلك، يعتبر مفهوم «ما بعد الإسلاموية» مؤشرًا ضعيفًا على السلوك السياسي، وربما ليس الأفضل في وصف آليات

تغير الحركات الإسلامية في الحالة المغربية. بعبارة أخرى، لا يكون الأمر واضحًا حال وصفنا ما يجري لحزب العدالة والتنمية على أنه حركة «ما بعد إسلاموية». إذ إن المفهوم لا يفسر الحركة ولا يساعد بالضرورة على توقع سلوكه السياسي. وتتمثل القيمة المضافة التي يقدمها المفهوم أكثر في النظرة العامة على طبيعة التدين، والسمات الظاهرة للدين، وتحول الحركات الإسلامية (كما قصد به آصف بيات) أكثر من وصفه لفئة واضحة لفهم سلوك الحركات الإسلامية. وفي الحقيقة، إذا ما أردنا التمسك بالمفهوم وجعله مفيدًا (من وجهة النظر الأكاديمية)، علينا أن نحرص ألّا نضفي صفات جوهرانية على الحركات الإسلامية بدعوى حاجتنا إلى فهم آليات التغير والتحول فيها.

غير أن «ما بعد الإسلاموية» تبدو في حقيقة الأمر قادرة على تغطية مساحة واسعة في الأيديولوجية الإسلامية. يشير المصطلح إلى معالم تغيرات مثيرة للاهتمام تتضمن ما بعد الإسلاموية كمفهوم وكمشروع. بينما كانت الحركات الإسلامية ماهرة للغاية في تبني المثل الديموقراطية وآلياتها الإجرائية- سبل ممارسة السلطة (الانتخابات والأحزاب والحوكمة المحاسبية والشفافية وحكم القانون وما إلى ذلك)، فقد واجهت الكثير من المتاعب في التموضع وسط المناقشات حول سبل تأسيس الهيئة السياسية؛ أي سبل شرعنة السلطة. وفيما يؤكد حزب العدالة والتنمية على أن سيادة وشرعية السلطة هي للشعب، فلا زالت هناك تساؤلات عن كيفية ترجمة هذا الخطاب الاستيعابي إلى حقيقة سياسية. وفيما لا يسعى الحزب بوضوح إلى إقامة دولة دينية أو حكومة ثيوقراطية، ويؤكد على الحقوق بدلًا من الواجبات، فربما لا يكون من الواضح دائمًا الكيفية التي ستتم بها ترجمة نموذج الانسجام والوحدة المجتمعية هذا، كما يعبّر عنها الحزب، عندما يواجه حقيقة تنوع المصالح في المجتمع؛ وهي مهمة شاقة بالنسبة لأيّ حزب سياسي، فضلًا عن أن يطلب منه الحكم لأول مرة.

ملاحظة: قام المؤلف بالترجمة من العربية والفرنسية إلى الإنكليزية.

الفصل الخامس

السياسة ما بعد الإسلاموية في إندونيسيا

نورهادي حسن

هل شهدت إندونيسيا نهاية تهديد الإسلاموية، التي تعرف على نطاق واسع بأنها خطاب سياسي ونشاط حركي يهدف إلى تغيير النظام العلماني للمجتمع والدولة لتأسيس بلد إسلامي من خلال استغلال الرموز والهويات الدينية؟[1] مثل هذا السؤال يجب أن يطرح آخذًا في الاعتبار حضور الإسلاميين الراديكاليين الذين دفعوا بشدة نحو تطبيق الشريعة، وربما الجهاد في العديد من مناطق الصراع الطائفي في إندونيسيا منذ سقوط سوهارتو في أيار/ مايو 1998م(*). هذه الأحداث لا زالت حية في ذاكرتنا الجماعية. وكنتيجة لصعود تيار الراديكالية الإسلاموية، تصور العديد من المراقبين خلال العقد الأول في مرحلة ما بعد سوهارتو مستقبلًا مظلمًا للدولة الإسلامية الأكثر تعدادًا للسكان في العالم، وربما بدون اختلاف عن باكستان أو حتى العراق، وهي دول تردّت تدريجيًّا في مهاوي العنف

(1) تجادل باحثو الإسلام السياسي مثل جيل كيبيل وأوليفييه روا وجون اسبوزيتو على سبيل الذكر عن ملاءمة وفائدة مصطلح **الإسلاموية**. وللاطلاع على النقاشات الجديدة والرؤى المتنازعة حول معنى المصطلح المتأثرة بتداعيات 9/ 11 يمكن الرجوع على سبيل المثال إلى:

Richard C. Martin and Abbas Barzegar, eds., **Islamism: Contested Perspectives on Political Islam** (Stanford: Stanford University Press, 2010).

(*) بعد حكم استمر لأكثر من ثلاثة عقود (1966–1998م) اضطر الرئيس الإندونيسي سوهارتو للاستقالة من منصبه بعد سلسلة احتجاجات عارمة وأزمة اقتصادية استمرت نحو العام. أسس سوهارتو لنظامه الذي عرف بالنظام الجديد في أعقاب انقلابه على مؤسس دولة الاستقلال الرئيس أحمد سوكارنو (1966م)، وعلى الرغم من أن حكمه الطويل والذي كان قد ساهم في تأسيس قاعدة قوية للاقتصاد الإندونيسي، إلّا أن عهده اتسم بالقمع الشديد للحريات المدنية والحركات الطلابية والاحتجاجية وحركات التمرد في الأقاليم بدعوى محاربة الشيوعية، وأدت سياساته إلى تقوية طبقة وسطى استغلت حالة الاضطراب الاقتصادي في أعقاب أزمة النمور الآسيوية (1997م) لتدفعه نحو الاستقالة في أيار/ مايو 1998م.

السياسي والديني. مع ذلك، وبعد خمسة عشر عامًا من هذا، أصبح من الجليّ أن هؤلاء المراقبين عليهم أن يعيدوا تكييف هذه الآراء المتشائمة في إطار الديموقراطية المتنامية في إندونيسيا التي تتسم الآن بازدهار الفاعليات السياسية على أساس السياسات الانتخابية في إطار النظام الديموقراطي.

غير أن بعض المشككين لا زالوا يصفون الديموقراطية الإندونيسية بأنها سطحية على افتراض أنها لا زالت إجرائية بدلًا من أن تكون وظيفية ومدفوعة بالمال والاستغلال. بيد أنه لا يستطيع المرء أن ينكر حقيقة أن نظام الديموقراطية الانتخابية هو ما يضمن المشاركة العامة الأوسع في العملية السياسية، على الرغم من أن هذه المشاركة قد تفتقد العمق. وعلاوة على هذا، ولكون الديموقراطية تسمح للآراء المتعددة بالظهور وأن تطلب بمكان لها على السطح، فإنها تضمن أن محاولات الإسلاميين الراديكاليين للسيطرة على المجال العام الإندونيسي سوف تنتهي. وفي الحقيقة، سيساهم الترسيخ المستمر للديموقراطية في إضعاف تأثير الحركات الإسلامية الراديكالية الرافضة للمواطنة والتعددية الثقافية وأسس الحياة الديموقراطية. وهناك داعٍ للاعتقاد بأن السياسة الكبرى التي احتلتها الجماعات الإسلامية المتشددة قد تحولتً إلى استراتيجية لتطبيق الشريعة من أسفل. لقد انتهت محاولات منح الشريعة وضعًا دستوريًّا ومن ثم فرضها على مستوى الدولة إلى الفشل، حيث جذب دعمًا غير كافٍ في مجلس الشعب الاستشاري. مثل هذا الفشل يفيد في التأكيد على الوضعية الهامشية للإسلاميين المتشددين ومحاولاتهم غير الناجحة في نشر خطابهم الممجد للتطرف والعنف.

يهدف هذا الفصل إلى فهم أنماط تحول الحركية الإسلامية في إندونيسيا ما بعد سوهارتو، وكيف ترتبط هذه الظاهرة بترسيخ الديموقراطية المستمر وحملة المسلمين المعتدلين من أجل إسلام ديموقراطي. إن السؤال الرئيس هو إذا ما كانت إندونيسيا في مخاض نحو طريق ما بعد الإسلاموية. سينظر الفصل بعد نقاش نظري مختصر لمفهوم ما بعد الإسلاموية إلى السياق التاريخي لصعود الراديكالية الإسلاموية التي هددت ازدهار الإسلام الديموقراطي في إندونيسيا وكيف تغير نحو الدعوة إلى تطبيق الشريعة على المستوى الفردي عبر الدعوة. وتاليًا، سيناقش الفصل الجهود الحثيثة التي يبذلها المسلمون المعتدلون للدعوة إلى الإسلام الديموقراطي الذي يساهم في إضعاف تأثير الإسلاموية الراديكالية. وفي النهاية، يتناول الطريقة التي قام بها حزب العدالة والازدهار

PKS بالمواءمة بين هويته وأيديولوجيته الإسلاموية وسياسة السلطة البراغماتية حيث تشارك في حقائق العملية الانتخابية الديموقراطية.

ما بعد الإسلاموية

ترى النقاشات الحديثة حول العالم الإسلامي تحولًا كبيرًا في نماذج الحركية الإسلامية، من الحركة الجمعية ذات الطبيعة الثورية نحو الحركية الفردانية التي تقبل بأسس الحياة الحديثة. وإذا كانت الأولى تشكلها الأيديولوجيات، فإن ما يعرفه آصف بيات على أنه «ما بعد الإسلاموية» تنأى بنفسها عن الفروقات السياسية والقتالية الجمعية في الوقت الذي تؤكد فيه على الانسجام والتوازي بين الإسلام والحداثة[1]. تصور آصف بيات ما بعد الإسلاموية على أنها «محاولة واعية لوضع استراتيجية لمنطق ونماذج تجاوز الإسلاموية في المجالات الاجتماعية والسياسية والفكرية» وتمثل «السعي نحو دمج التدين بالحقوق، والإيمان والاعتقاد بالحرية والإسلام بالتحرر»، إنها تقدم الدين في واقع تعددي وبمعانٍ متنوعة، وتتوافق مع الدمقرطة والتعددية الثقافية وحقوق الإنسان. ويجادل بيات أكثر أن:

> **«تعمل ما بعد الإسلاموية أساسًا كبناء نظري للإشارة إلى التغير والاختلاف وجذور التغيير ... ولا يعني بزوغ ما بعد الإسلاموية بالضرورة النهاية التاريخية للإسلاموية. فما تعنيه هي ولادة خطاب وممارسة مغايرة كيفيًّا، نتيجة الخبرة الإسلاموية»**[2].

إن ما بعد الإسلاموية متضمنة في عملية التفاعل الثقافي الذي يعكس تماثل الثقافات العالمية على مستوى المحلية، ففي المجتمعات المعاصرة ليس بوسعنا أن نفصل عملية التغير السياسي والاجتماعي والثقافي عن تطور الآليات العالمية. ولا يمكننا إنكار أن تقدم تكنولوجيا المعلومات والاتصالات قد أثر على نحو ملحوظ على حياتنا اليومية تقريبًا في معظم أنحاء العالم، بتداعيات هامة ومتعددة. لم تغير العولمة العلاقة التي يرتبط من خلالها الناس بالمكان، لكنها ساهمت في خلق ثقافة مهيمنة، والاتجاه نحو تماثل الذوق،

(1) Asef Bayat, «What Is Post_Islamism?» **ISIM Review** 16, no. 5 (2005): 5; see also Asef Bayat, **Making Islam Democratic. Social Movements and the Post-Islamist Turn** (Stanford: Stanford University Press, 2007), 10_11.

(2) Bayat, «**What Is Post-Islamism?**» 5.

والاستهلاك وأنماط الحياة[1]. وهناك ملحوظة أخرى إيجابية، لقد عمقت العولمة من القوة النفاذية للقيم الحديثة مثل الديموقراطية والتسامح وحقوق الإنسان.

على نحو موازٍ لعملية العولمة المتسارعة، شهد العالم الإسلامي في الحقيقة تحولات كبرى. ويتضمن هذا شعورًا أكبر بالاستقلال لدى الرجال والنساء على السواء، وظهور المجال العام الذي يتداخل فيه الدين والسياسة بقوة. لقد سهل أيضًا التعليم الجماهيري والإعلام الجماهيري عملية وعي المسلمين بالحاجة إلى إعادة النظر في طبيعة الفكر والممارسة الدينية والحاجة نحو خلق أشكال جديدة من المجال العام، وتشجيع النقاش حول المعنى. ومن خلال هذا السياق، أصبح الإسلام موضوعًا للحوار والجدال المدني. وشكلت المناقشات المفتوحة حول استخدام لغة رمزية للإسلام ومعانيه هذا المفهوم الجديد للمجال العام وهو مفهوم خطابي، أدائي، وتشاركي. وفي هذه الاشتباكات، تأخذ الأفكار المشتركة عن المجتمع والهوية والقيادة أشكالاً جديدة[2].

إن أحد التأثيرات الملحوظة لهذه التطورات هي انتشار أشكال جديدة من التدين التي يبدو أنها منسجمة مع مبادئ الحرية الفردية والديموقراطية وقد نحيت عن أصولها الدينية التقليدية. لقد تمّ تقديم الإسلام بطريقة مركبة وجديدة وهجينة على نحو يجعله بديلًا للثقافات الحضرية الرأسمالية. أعطى هذا دفعة للفهم المشخصي لرابطة الإسلام، والذي يغطي على التحول الواضح من تأكيد الإسلاموية السابق على النظام السياسي الإسلاموي إلى التأكيد على الإيمان الشخصي[3]. يقدم نموذج رابطة الإسلام تحديًا وفرصة على

(1) Arjun Appadurai, «**The Production of Locality**», in **Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge** , ed. Richard Fardon (London: Routledge, 1995), 208_229;
Manuel Castells, **The Information Age: Economy, Society, and Culture**, vol. II: The Power of Identity (Oxford: Blackwell, 2000).

(2) انظر على سبيل:
Armando Salvatore, «The Genesis and Evolution of 'Islamic Publicness' under Global Constraints», **Journal of Arabic, Islamic and Middle Eastern Studies** 3, no. 1 (1996): 51_70; Dale Eickelman and James Piscatory, **Muslim Politics** (Princeton: Princeton University Press, 1996); Dale Eickelman «Islam and the Language of Modernity», **Daedalus** 129 (2000): 119_135.

(3) Jenny B. White, «**The End of Islamism? Turkey's Muslimhood Model**», in Remaking Muslim Politics , ed. Robert W. Hefner (Princeton: Princeton University Press, 2005), 87_111.

السواء لإعادة التفكير في الحدود المؤسسة بين المجالين العام والخاص. فالآن يمكن للأفراد أن يختاروا من بين نطاق ممتد من الاختيارات من بين تنويعات من التمثيلات الدينية سواءً كانت تقليدية أم علمانية، مصطنعة ومجمعة ومشكلة من خلال وكالات خدمات متخصصة. يقدم هذا الاختيار الحر بدوره للأفراد الفرصة لوضع الشظايا الدينية معًا في كل له معاني على نحو موضوعي وتحويلها إلى رموز قوية قادرة على العمل في العلن[1].

على هذا النحو، يجادل جول GÖle بأن الهويات ما بعد الإسلاموية قد مكنت المسلمين من تجريب «عملية الابتذال». فالفاعلون من خلفيات متنوعة منخرطون في تشكيل وجه الإسلام في المجال العام، وقد يلجؤون إلى السياق الحضري الحديث بقليل من التردد. من خلال استخدام شبكات الاتصال العام، وهم يشاركون في النقاشات العامة، ويتتبعون نماذج الاستهلاك، ويدرسون قواعد السوق في الوقت الذي يقومون فيه بتبني القيم الفردية المهنية والاستهلاكية[2]. لا تعني هذه المقولة أن الإسلام لم يعد يعمل كمصدر هداية في حياة المسلم. فعلى الرغم من أن وظيفته التقليدية في شحذ الأفعال الجمعية في المجتمع قد خبت، فإنه يعمل كمصدر إلهام لصيق في المخيال الاجتماعي والثقافي للجماعة حيث يغير المجتمع نفسه ليتوافق مع التحديث والعولمة من ناحية، ومن ناحية أخرى، ليتوافق مع نمو التعليم الحديث والعلماني ونموّ قيم السوق الحرة وخطاب الديموقراطية في العالم الإسلامي.

يمكننا النظر إلى ما بعد الإسلاموية باعتبارها بديلًا يكتسب أرضية واسعة على خلفية فشل المشروع الذي يحاول أن يموقع الإسلام باعتباره أيديولوجية سياسية ومن ثم يغير المشهد السياسي للدول الإسلامية. تؤكد خبرة العديد من الدول الإسلامية أن المشروع الإسلاموي قد أخطأ في تصوير الإسلام على نحو شائن وتحويله إلى عدوّ للحضارة الحديثة. إن ما بعد الإسلاموية، كبديل للراديكالية الدينية، تقدم للمسلمين سبيلًا لتفعيل الاعتقادات والقيم الدينية مع اتباع سبل الحداثة والعولمة، دون الانخراط في العنف

(1) Jose Casanova, **Public Religions in the Modern World** (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 36_37.

(2) Nilufer Gö le, «**Islamic Visibilities and Public Sphere**», in **Islam in Public: Turkey, Iran, and Europe** , ed. Nilufer Göle and Ludwig Ammann (Istanbul: Istanbul Bilgi University Press, 2006), 3_43.

أو الالتحاق بدائرة العسكرة. إن القيم الديموقراطية، وهي من أسس الإسلام العملي وسياسات المجتمع الإسلامي المعاصر، توضح أن فكرة المسلم الديموقراطي لم تعد فكرة متناقضة[1].

في سياق إندونيسيا، بدأت جذور ما بعد الإسلاموية في اكتساب أرضية في ارتباط ترادفي مع صعود الطبقة المتوسطة الإسلامية الجديدة، والتي شهدت جدالات حول موضعة الإسلام. إن مطالبهم المتزايدة نحو نمط حياة أكثر اختلافًا؛ إذ إن الإحياء الإسلامي الذي انتشر عبر إندونيسيا منذ الثمانينيات، قد دفعهم نحو تبني الرموز الإسلامية كنموذج للتعبير الثقافي في الفضاءات العامة[2]. لقد ظهرت الرموز الإسلامية في محاولات الطبقة الوسطى لبناء سردية جديدة عن نفسها ووضعها في العالم لخلق مزيج فعال من ميراثها الثقافي والتأثيرات العالمية[3]. وكاستجابة للطلب المتنامي على المساحة الدينية خلال المشهد الحضري للمدن الكبرى متعددة الثقافات، ولقد تمّ بناء المراكز الإسلامية الفاخرة التي يكون فيها المسجد الكبير هو المبنى الرئيس المحاط بمبانٍ تدريبية وتعليمية، والمحلات والفنادق، تمّ بناؤها على الطرق الأرضية للمدن الكبرى مثل جاكرتا وسورابايا وماكاسار. ترتاد الطبقة الوسطى الإسلامية هذه الأماكن لتلاوة القرآن الكريم والأذكار، وما إلى ذلك، مع مناقشة أوجه الإسلام المتنوعة. وعلى هذا النحو، فإن الإسلام الإندونيسي، شهد عملية تكييف مؤيدًا للتكنولوجيا المتقدمة العالمية ومتوافقًا مع تلبية الأذواق الإسلامية الاستهلاكية[4]. إن الهوية ما بعد الإسلاموية المؤطرة في توافق مع الطبقة الوسطى العليا وذوق الثروات الجديدة والممثلة بإشارات دينية من كل الأنواع، قد عززت من الرؤية التعددية للإسلام التي تساهم في ازدهار الديموقراطية.

---

(1) Vali Nasr, «The Rise of 'Muslim Democracy'», **Journal of Democracy** 16, no. 2 (2005): 13_27.

(2) Ariel Heryanto, «**The Years of Living Luxuriously. Identity Politics of Indonesia's New Rich**», in **Culture and Privilege in Capitalist Asia ,** ed. Michael Pinches (London: Routledge, 1999), 159_187.

(3) Ariel Heryanto, «**The Years of Living Luxuriously. Identity Politics of Indonesia's New Rich**», in **Culture and Privilege in Capitalist Asia ,** ed. Michael Pinches (London: Routledge, 1999), 159_187.

(4) Mona Abaza, «Markets of Faith: Jakartan Da'wa and Islamic Gentrifi cation», **Archipel** 67 (4) (2004): 173_202.

ظلال الإسلاموية المقاتلة

واجه انتشار بذور الإسلام الديموقراطي تحديًا جديًّا مع انفجار موجة الراديكالية الإسلاموية في أعقاب انهيار نظام سوهارتو الجديد في أيار/ مايو 1998م. في ذاك الوقت، صعد عدد من الجماعات الإسلامية المتشددة إلى واجهة الأحداث وحققت سمعة سيئة بنزولها إلى الشوارع للمطالبة بالتطبيق الشامل للشريعة، والإغارة على المقاهي، والملاهي والحانات، وظهرت جماعات أخرى كمعاقل لانعدام المساواة والأكثر أهمية للدعوة إلى الجهاد في جزر الملوك والمناطق المضطربة الأخرى في إندونيسيا. كانت، ولا زالت، لهذه الجماعات أسماء مثل: المدافعون عن جبهة الإسلام Front Pembela Islam، وجبهة الجهاد المقدس Lashkar Jihad، ومجلس المجاهدين في إندونيسيا Majelis Mujahidin Indonesia، وحزب التحرير في إندونيسيا Hizbut Tahrir Indonesia، على سبيل المثال لا الحصر. لقد سعت هذه الجماعات إلى فرض نظام عالمي شمولي من خلال نشر أفكار دينية وعبر الحركية التي تتبنى السلوكيات والخطاب المقترن بالعدائية. لقد تكثف التحدي الذي فرضته هذه الجماعات عندما انفجرت قنابل في ملاهٍ ليلية في ليجيان، بالي في تشرين الثاني/ أكتوبر 2002م. وأتبع هذه التفجيرات تفجيرات أخرى في فنادق ماريوت بجاكرتا عام 2003م، ثم بخارج السفارة الأسترالية في جاكرتا في 2004م، ثم في بالي مرة أخرى عام 2005م. ومؤخرًا في فندقي ماريوت وريتز-كارلتون بجاكرتا. وفيما يبقى الفهم المعتدل للمذاهب الإسلامية هو أساس الإسلام السائد في إندونيسيا، فإن سلسلة الهجومات التفجيرية ذكرت بأن العنف المعادي للمدنية هو ظاهرة متكررة في الوقت الحاضر في إندونيسيا.

كان توسع الجماعات الإسلاموية المتشددة على نحو واضح دليلًا على تمدد الأيديولوجيا الإسلاموية والحركية العنيفة على الساحة السياسية في إندونيسيا ما بعد سوهارتو. تؤكد هذه الأيديولوجيا على الشريعة باعتبارها القانون الأسمى والمصدر الوحيد للتشريع. تعرف هذا الجماعات الشريعة على أنها قوانين الله الدائمة المستقاة من القرآن والسنة والتي توفر دليلًا شاملًا وعالميًّا وحلًّا لكل المشاكل التي توجه البشر. لقد احتدم شعور هذا الجماعات بالضرورة الملحة للشريعة نتيجة الأزمات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي داهمت المجتمع الإندونيسي المسلم. ولا يجد المسلم الحق والمؤمن من خيارٍ إلّا أن يلتزم بالشريعة. ألقى أبو بكر باعشير، أمير المجاهدين الإندونيسيين وقائد هيئة أهلٍ الحل والعقد في مجلس مجاهدي إندونيسيا خطابًا في المؤتمر الوطني الأول لمجاهدي إندونيسيا في

آب/ أغسطس عام 2000م، زعم فيه أن تطبيق الشريعة ضرورة لا تفاوض حولها وأن رفضها يجب أن يقابل بالجهاد[1]. لقد قال أيضًا إن تطبيق الشريعة سيقود إندونيسيا لكل أزماتها المتنوعة؛ إذ إنها، كما يرى، قد أثبتت كونها النظام الرئيس في 14 بلدًا، وهي تمتد عبر العالم وتنشر السلام والعدل والازدهار، حتى العام 1924م، عندما تغلبت المغريات الدنيوية على الأمة الإسلامية، فأخذت الأيديولوجيات العلمانية في تقويض سموّ الشريعة[2]. وفي إحدى المقابلات، أصر باعشير على أن الشريعة نهائية harga mati؛ فلا مجال لنقاشها أو التفاوض حولها. إن رفض الشريعة قد يؤدي بالحاكم المسلم إلى الكفر[3].

رأى محمد الخثاث، زعيم حزب التحرير بإندونيسيا، أن أهمية الشريعة تكمن في اعتبارها بديلًا للأيديولوجيات العلمانية مثل القومية والاشتراكية والرأسمالية، والتي يدعي أنها مارست هيمنتها على العالم ولكنها فشلت في دفع البشرية نحو التحقيق الكامل لأبعادها المادية والروحية. وأكد على الشريعة وسيلة لتأسيس نظام الخلافة، وهي الهدف الأساسي للحزب. وفي رأي الخثاث، فإن الفشل في فرض الشريعة سيوجه المسلمين الإندونيسيين نحو إدراك أنها النظام الإسلامي الوحيد الذي من شأنه أن يحقق الازدهار والثروة والعدالة[4]. وأكد رئيس اللجنة المركزية لحزب التحرير بإندونيسيا حافظ عبد الرحمن معتبرًا أن هناك ضرورة لإنشاء نظام الخلافة، أكد أن كل مسلم ملزم بالمشاركة في أيّ محاولة نحو تطبيق الشريعة[5]. كما أكد المتحدث باسم الحزب محمد إسماعيل يوسانتو أن النظام العلماني القائم آثم منذ بدايته؛ إذ إنه ببساطة يهمش من دور الدين في المجال العام الإندونيسي، كما أنه يتعامل مع الدين باعتباره شأنًا خاصًّا وشخصيًّا[6]. لقد

(1) Abu Bakar Ba'asyir, «**Sistem Kaderisasi Mujahidin dalam Mewujudkan Masyarakat Islam**», in **Risalah Kongres Mujahidin I dan Penegakan Syari'ah Islam ,** ed. Irfan S. Awwas (Yogyakarta: Wihdah Press, 2001), 79_90.

(2) Abu Bakar Ba'asyir, «**Pemikiran Politik dan Dakwah Islam**», in **Dakwah dan Jihad Abu Bakar Ba'asyir** , ed. Irfan S. Awwas (Yogyakarta: Wihdah Press, 2003(,136_137.

(3) Abu Bakar Ba'asyir, **interview by the author**, Surakarta, August 2006.

(4) Muhammad al_Khaththath, «Khilafah, Wajib Ditegakkan dan Perlu», **Al-Wai'e** 55 (March 2005): 75_77.

(5) Hafi dz Abdurrahman, «Menegakkan Khilafah Kewajiban Paling Agung», **Al-Wai'e** 55. (March 2005): 12_18.

(6) Muhammad Ismail Yusanto, «Hizbut Tahrir Menolak Kepemimpinan Sekuler», **Pernyataan Hizbut Tahrir Indonesia,** no. 060/PU/E/09/04, issued during the demonstration in Jakarta, on September 11, 2004.

نزل أعضاء الحزب إلى الشوارع رافعين شعار «انقذوا إندونيسيا بالشريعة». ويعتقد الحزب أن من شأن الشريعة أن تنهي اعتماد إندونيسيا على القوى الأوروبية الذي لم يجلب لها إلا الأزمات الاقتصادية والسياسية الطاحنة. وأبقى يوسانتو على أن الشريعة رحمة للعالمين؛ إذ إنها متعلقة بكل المشكلات التي يواجهها الناس بصرف النظر عن عرقهم أو دينهم. وعالمية الشريعة مبنية على عالمية الإسلام باعتباره الدين الذي أوحى به الله[1].

نحو تطبيق الشريعة من أسفل

أخذ تأكيد الجماعات الإسلاموية المتشددة على الحاجة إلى إحداث تغيير في البنية السياسية كوسيلة لتطبيق الشريعة بأسلوب شامل، في التغير تدريجيًّا نحو تطبيق الشريعة من أسفل بالتوازي مع ازدهار الثقافة الإسلامية الشعبية. لقد حقق حجاب النساء الشائع والملون، والباجو كوكو baju koko، ـ وهي القمصان الإسلامية التي يرتديها الرجال ـ الهيمنة باعتبارها الرموز التي تسهل للطبقة المتوسطة الإسلامية توكيد هويتها الدينية وكذلك وضعها الاجتماعي. وانخرطت هذه الجماعات في جلسات التدريس الإسلامية بفنادق الخمس نجوم، وبرامج تعليم الطقوس الجماهيرية مثل برنامج «الذكر الأكبر» الذي ينظم في المساجد الكبرى بالمدن الضخمة مثل سورابايا وجاكرتا. قدم نموّ الثقافة الشعبية الإسلامية التي تضاعفت مع انتشار أنواع الدعوة مثل الدعوة السيبرية والدعوة الخليوية، قدم للمسلمين بدائل لتحقيق معتقداتهم وممارستهم. ومن هنا، فإنه من غير المستساغ الادعاء بأن رفض الإسلاميين المتشددين لنظام الدولة الديموقراطية قد أجهض الحلم الإسلاموي بجعل الإسلام حاضرًا ومتسيّدًا.

أصبح العديد من القادة الإسلاميين المتشددين الذين كانوا في صدارة الدعوة إلى الجهاد في مناطق الصراع مثل جزر الملوك، وبوسو وسولوازي الوسطى[*] يؤكدون الآن

(1) Muhammad Ismail Yusanto, «Hizbut Tahrir Menolak Kepemimpinan Sekuler», **Pernyataan Hizbut Tahrir Indonesia,** no. 060/PU/E/09/04, issued during the demonstration in Jakarta, on September 11, 2004.

(*) تعتبر إندونيسيا من أكبر بلدان العالم تنوعًا إثنيًّا ولغويًّا ودينيًّا على الرغم من غلبة الإسلام عليها فتبلغ نسبة المسلمين 87.2%، في الوقت الذي يزخر الأرخبيل بـ300 عرقية تتحدث 356 لغة مختلفة. نجح نظام سوهارتو العسكري في القضاء على العديد من حركات التمرد والانفصال في المناطق المتطرفة، وبعد سقوطه انفجرت الصراعات القديمة بين المسلمين وغيرهم من مسيحيين كاثوليك وبروتستانت وبوذيين، وبرزت حركات التمرد والاستقلال عن جاكرتا مرة أخرى. وكانت جزر الملوك قد شهدت حركة انفصالية قوامها المسيحيون الذين يمثلون أغلبية سكان الجزر منذ الستينيات، غير أن سوهارتو جابهها بقمع وبنقل عدد كبير من المسلمين إلى الجزر حتى أصبحوا غالبية. ووقعت في عاصمة الإقليم «أمبون» حوادث طائفية في كانون الثاني/ يناير 1998م أدّت إلى مقتل حوالي أربعة آلاف شخص ونزوح نصف مليون لاجئ وإحراق آلاف البيوت ودور العبادة. ولا زالت المناوشات الطائفية تقع من حين لآخر حتى داخل العاصمة.

على الحاجة إلى تطبيق الشريعة على المستوى الشخصي. لقد اعتبر هذا شرطًا مسبقًا لإقامة المجتمع الإسلامي. وأعتقِد أن محاولة رفع الوعي الفردي بأهمية الشريعة كدليل للمسلمين في الحياة اليومية هو أكثر أهمية من تطبيقها من خلال الدولة. وبعد أن تمّ إطلاق سراحه من السجن في منتصف العام 2006م، عبر أبو بكر باعشير عن رأيه القائل بأن محاولة فرض تطبيق الشريعة على مستوى الدولة قد يضر بالغاية الأساسية للكفاح الإسلامي والمتمثل في إعلاء مبدأ التوحيد باعتباره المؤسس للاعتقاد الإسلامي. سوف يؤدي الوعي الفردي بالتطبيق الدائم للشريعة على المستوى الشخصي، باعتباره الأمر الذي يبرهن على طاعة الفرد الكامل لله، إلى تغيير المشهد السياسي للأمة ككل. وفي رأي باعشير، فإن دعوته السابقة للمسلمين إلى المشاركة في الجهاد المسلح ضد الأعداء المسيحيين عام 2000م، كانت مرتبطة بالصراعات المتصاعدة بين المسلمين والمسيحيين في جزر الملوك وبوسو. لقد كان مقتنعًا أن هذه الصراعات التي أدت إلى مقتل وتهجير الآلاف من المسلمين كانت نتيجة عدم مبالاة قيادة الدولة بمصير المسلمين وإهمالها مهمتها الأساسية المتمثلة في نصرة الإسلام على أرض الواقع. وعوضًا عن هذا، فإن باعشير جادل بأن هذه الدول عملت كطواغيت ساهمت مع الصهاينة والغرب في تقويض الإسلام وأمته. ونتيجة لهذا، أصبحت إندونيسيا دار حرب، وأصبح الجهاد فيها ضرورة. غير أن انتهاء هذه الصراعات بالتوازي مع إتاحة الفرص للمسلمين للتعبير عن اعتقادتهم وهوياتهم الدينية، أدّى، طبقًا لباعشير، إلى جعل حالة إندونيسيا كـ«دار الحرب» غير ذي معنى، فإندونيسيا الآن أصبحت دار إسلام تمكن الدعوة من الازدهار[1].

فيما دعم قادة الجماعات المتشددة الأخرى فكرة تطبيق الشريعة من أسفل، انتقد هؤلاء القادة مثل الزعيم السابق للجماعة الإسلامية ناصر عباس بحدة فتوى أسامة بن لادن بفرض الجهاد على كل مسلم، بما يعني قتل كل الأميركيين وحلفائهم من الصهاينة أينما كانوا[2]. وفي رأي عباس، فإن أيديولوجيا ابن لادن الجهادية وفتواه الزائفة قائمتان على فهم خاطئ لجوهر الجهاد[3]. لقد دلّل انتقاد عباس لابن لادن على تحول في الموقف

(1) أبو بكر باعشير، **مقابلة مع المؤلف**، سوركارتا، آب/ أغسطس 2006م.

(2) لمزيد من التفاصيل، انظر إلى:
Mandaville, **Global Political Islam** (London: Routledge, 2007), 248_256.

(3) Nasir Abbas, **Membongkar Jamaah Islamiyah** (Pengakuan Mantan Anggota JI)(Jakarta: Grafi ndo, 2008).

الأيديولوجي لدى قيادة الجماعة الإسلامية فيما يتعلق بالجهاد، بما أدى إلى صراع بينهما. وفي السياق نفسه، أكد القائد السابق لجماعة عسكر الجهاد جعفر عمر طالب أن ابن لادن ليس مؤهلًا ليكون مفتيًا، لذا يجب ألّا يلتفت إلى فتواه. ومع تكرار انتقاده الدائم لداعمي الجهاد، أكد طالب ما فهمه باعتباره خطر الجهاد عندما يفسر ويطبق على نحو خاطئ من قبل أتباع البدع. وفي رأيه، إن الجهاد مشرّع فقط تحت بعض الشروط من بينها أن يكون مسموحًا به من قبل السلطة، وأن يكون له أغراض دفاعية فقط[1]. اتفق كل من عباس وطالب على أن دعوة ابن لادن للجهاد لم تجلب للأمة إلّا المزيد من الفرقة وتوريط العالم الإسلامي في حرب مع الغرب.

لم ينتقد الزعماء الإسلاميون المتشددون ابن لادن فقط، فمع وعيهم بالتغير السياسي الحاصل في إندونيسيا والذي سهل عمليات السلام في العديد من مناطق الصراع مثل جزر الملوك وبوسو، كما سبقت الإشارة، إنما أيضًا رأوا أن الجهاد لم يعد له موقع كوسيلة لتطبيق الشريعة. وعوضًا عن هذا، حاجج هؤلاء أن الدعوة الإسلامية أكثر ملاءمة لجعل المسلمين الإندونيسيين واعين بواجبهم نحو إعلاء الشريعة. وفي مناسبات عديدة، دعم أبو بكر باعشير العديد من المساعي السلمية للدفاع عن التضامن الإسلامي والنضال من أجل تطبيق الشريعة، إنه يزعم الآن أن العنف يعطي للإسلام نفسه صورة سيئة. وكاستجابة للتظاهرات التي اندلعت ردًّا على الحرب الإسرائيلية على لبنان وزيارة جورج دبليو بوش لإندونيسيا في أواخر 2006م، حذر باعشير المتظاهرين أن الاحتجاجات يجب أن تكون سلمية وأن يتجنبوا أيّ أفعال عنيفة. ولم تكن هذه هي المرة الأولى التي دعا فيه باعشير إلى احتجاجات سلمية. لقد أوضح اختلافه عن السبيل التي اتخذها الأزهري ونور الدين م. طوب، الماليزيان اللذان يُعتقد أنهما وراء التفجيرات الإرهابية في إندونيسيا. وفي رأي باعشير، فإن العنف المرتبط بالجهاد المسلح شرعي فقط عندما يهجم الأعداء على المسلمين الذين يصبحون بالتالي في حالة دفاعية لحماية كرامتهم باعتبارهم جزءًا من الأمة الإسلامية.

وكما أشار باعشير، فإن الاستراتيجية الأكثر مناسبة لتطبيق الشريعة في إندونيسيا اليوم ليست الجهاد لكنها بالأحرى إعلام الإندونيسيين المسلمين بعظمة الشريعة. وفي نظره،

(1) جعفر عمر طالب، لقاء على **www.alghuroba.org**

فإن هذا متوافق مع الاستراتيجية النبوية القائمة على الدعوة المبشرة والمنذرة؛ المبشرة بالجنة والمنذرة بالجحيم. وعلى خطى النبي، ربط باعشير بين حياة الإنسان في هذه الحياة الدنيا وفي الحياة الآخرة. فكل إنسان راعٍ لنفسه وأسرته وقريته وما فوق ذلك في بلده. والأفراد هم مسؤولون في الحياة الآخرة عن كل ما فعلوه في هذه الحياة الدنيا. لذا، فإن الزعماء السياسيين الذين لم يسنّوا القوانين التي تمنع الناس من دخول الجحيم، سيلقون عقابًا في الآخرة؛ إذ إنهم مسؤولون عن خطايا كل الناس[1]. ومع ذلك، لا يعني هذا أن باعشير ينكر أهمية الجهاد كليةً، فهو فقط يرى أن الدعوة هي الأكثر ملاءمة لوضع إندونيسيا الحالي. إنه يرى أن الدعوة والجهاد مفهومان توأمان وهما طريقان بديلان لتطبيق قوانين الله على الأرض. وهو يرى أن الغرب قد عمل على تجريم وشيطنة الجهاد، لخوفه من رجوع المسلمين إلى ماضيهم المجيد، وحاجج باعشير أن الإسلام يصاب بالهون عندما ينفصل عن الجهاد، وفقط من خلال الجهاد يستطيع الإسلام أن يستعيد ماضيه المجيد. غير أن باعشير أكد على أن الجهاد لا يجب أن يفهم ببساطة باعتباره حربًا مقدسة. إن الجهاد يعني بذل الجهد لإقامة كلمة الله، والدعوة في هذا السياق يمكن اعتباره الطريق الأكثر ملاءمة لتحقيق روح الجهاد[2].

من خلال تعليقه على الحاجة إلى ممارسة الدعوة من أجل تحقيق تطبيق الشريعة، أكد يوسانتو على الطبيعة الأساسية للإسلام باعتباره دينًا مسالمًا. وفي رأيه، فإن الجهاد ينبغي أن يفسر على نحو أوسع، كأن يكون أيّ كفاح نحو القيام بكل ما هو حسن. ويشمل هذا الالتزام بإقامة الصلوات اليومية، والصيام والحج إلى مكة، وخدمة الآخرين ومساعدة الفقراء. بكلمات أخرى، لا يختلف الجهاد عن الدعوة ذاتها، بما تعنيه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[3]. وفي ملاحظة مشابهة، قال م. رحمت كونيا، وهو ناشط آخر من حزب التحرير بإندونيسيا، إن الحزب يدعم الدعوة السلمية dakwah tanpa kekerasan. وفي رأيه «إن الدعوة العنيفة لها تأثيرات سلبية على المسلمين وتخاطر بنضالهم ككل»[4].

(1) أبو بكر باعشير، **مقابلة مع المؤلف**، سوركارتا، آب/ أغسطس 2006م، مرجع سابق.
(2) المرجع السابق نفسه.
(3) محمد إسماعيل يوسانتو، **مقابلة مع المؤلف**، سوركارتا، تموز/ يوليو 2006م.
(4) م. رحمت كورينا، **مقابلة مع المؤلف**، جاكارتا، 2005م.

الرد الإسلامي المعتدل على الإسلاموية الراديكالية

من دون شك، فإن التغير في خطاب الإسلاميين المتشددين نحو الدعوة إلى تطبيق الشريعة من أسفل يرتبط بعملية ترسيخ الديموقراطية المستمرة في إندونيسيا، والتي شهدت الانتقال من السلطوية عبر العقد الأخير. لقد بدأت هذه الآلية مع سقوط سوهارتو في أيار/ مايو عام 1998م، الذي أودى بنظامه السلطوي الجديد الذي استمر في السلطة لأكثر من 32 عامًا. بانهيار «النظام الجديد» تمّ إطلاق عملية الإصلاح السياسي Refoemasi، التي كان لها تأثير ضخم على آليات السياسة الإندونيسية الحالية. فتحت عمليتا التحرير والدمقرطة الواسعتا النطاق اللتان أعقبتا انهيار نظام سوهارتو ، واقترنتا بإضعاف سلطة الدولة، فتحتا مساحة لعدد كبير من الشعب الإندونيسي لمناقشة وتطوير آرائهم حول القضايا التي تؤثر على حياتهم. وقد ظهر عدد من الجماعات والهويات والمصالح، وتنافست فيما بينها حول المجال العام المحرر لتوّه. وفي بداية عملية الإصلاح، قدم يوسف حبيبي كبديل لسوهارتو ، ودشّن مسار الإصلاح السياسي. وعد حبيبي بإعادة جدولة الانتخابات، وأطلق المعتقلين السياسيين، وألغى مركزية السلطة السياسية، وسمح للأحزاب السياسية أن تعمل بحرية، وحرر الصحافة. وقد أدّت مبادراته إلى الاستجابة إلى مطالب الإصلاح إلى إقامة أول انتخابات برلمانية حرة ونزيهة منذ العام 1955م، وقد عقدت في العام 1999م، وأدّت إلى اختيار عبد الرحمن واحد كرئيس[1]. والأكثر أهمية من هذا أن عملية الإصلاح مهدت الطريق لإندونيسيا لتبدأ في عملية تحول ديموقراطي وسّعت من حكم الشعب للعديد من المؤسسات والقضايا المتزايدة وبالتالي ضمان السيطرة الشعبية والإنصاف السياسي[2]. في هذا السياق، تمّ التصديق على القانون 1999/ 22 للإدارة الذاتية الإقليمية، والذي منح الكثير من سلطة الإدارة إلى الحكومات المحلية. لقد دعم هذا القانون عملية التحول الديموقراطي، ومن ثم سمح للشعب الإندونيسي بالانخراط في الحياة السياسية وفي

(1) انظر:

Marco Bünte and Andreas Ufen, «**The New Order and Its Legacy: Reflections on Democratization in Indonesia**», in **Democratization in Post-Suharto Indonesia**, ed. Marco B ü nte and Andreas Ufen (London: Routledge, 2009), 3_28.

Dewi Fortuna Anwar, «**The Habibie Presidency**», **in Post-Soeharto Indonesia: Renewal or Chaos?** ed. Geoff Forrester (Singapore: ISEAS, 1999), 33_47.

(2) Anders Uhlin, **Indonesia and the «Third Wave of Democratization»: The Indonesian Pro-Democracy Movement in a Changing World** (New York: St. Martin's Press, 1997).

عملية صنع القرار[1]. منح آخر استحقاقيْن انتخابييْن عاميْن ناجحيْن اللذيْن عقدا عاميْ 2004، و2009م انتصارًا للحزب الديموقراطي ودفع مؤسسه سوسيليو بامبنج يوديونو إلى سدة السلطة كأول رئيس يتمّ انتخابه مباشرة من الشعب. وتحت قيادة يوديونو، استمرت جهود تعزيز الديموقراطية.

بلا شك، قللت عملية ترسيخ الديموقراطية المستمرة في إندونيسيا ما بعد سوهارتو من القدرة المتاحة للجماعات الإسلاموية المتشددة على المناورة. فلم تؤدِّ المساحات الأوسع التي أتيحت للمسلمين للتعبير عن اهتمامهم وللمشاركة في السياسة إلى إزاحة الشرعية لحملة الإسلاموية الساعية إلى تأسيس الدولة الإسلامية، لكنها أيضًا، عدلت من رؤيتهم وموقفهم المثالي الذي يضع الأمة في مقابل الدولة. جادل موسالي Moussalli بأن هناك علاقة بين الديموقراطية واعتدال الخطاب السياسي الإسلاموي، وهو التطور الذي يرجع أصله إلى ردة الفعل على الظروف الاقتصادية والسياسية والدولية للعالم الإسلامي. وجادل أكثر بأن الخطاب الإسلاموي العنيف يصبح ذا مغزى في حالة مواجهته للعزلة الاجتماعية تحت ظروف التفكك الاجتماعي والفساد والاستغلال والنظم غير الديموقراطية. غير أن هذا الخطاب يتجه للاعتدال ذاتيًّا عندما تقدم الدولة مساحات كافية من الحرية للإسلاميين للمشاركة في عملية تداول الاهتمامات والقضايا العامة[2].

ازداد تضييق مساحة المناورة المتاحة للجماعات الإسلامية الراديكالية نتيجة عملية التحول الديموقراطي مع تزايد وعي إندونيسيا بخطر الراديكالية الإسلاموية والإرهاب. في أعقاب هجمات 9/ 11 الإرهابية، وقعت جاكرتا تحت ضغط دولي مستمر دفعها نحو التحرك بقوة في مواجهة الشبكات التي أعلنت كجماعات إرهابية عاملة داخل البلاد. وفي سياق الحملة الإرهابية على الإرهاب، لم يكن على الحكومة الإندونيسية إلّا اختيار

(1) P. Pratikno, «**Exercising Freedom, Local Autonomy and Democracy in Indonesia, 1999–2001», in Regionalism in Post-Suharto Indonesia, ed**. Maribeth Erb, Priyambudi Sulistiyanto, and Carole Faucher (London: RoutledgeCurzon, 2005), 21_35.
Henk Schulte Nordholt and Gerry van Klinken, «**Introduction», in Renegotiating Boundaries. Local Politics in Post-Suharto Indonesia ,** ed. Henk Schulte Nordholt and Gerry van Klinken (Leiden: KITLV Press, 2007), 1_29.

(2) Ahmad S. Moussalli, **Moderate and Radical Islamic Fundamentalism: The Quest for Modernity, Legitimacy and the Islamic State** (Gainesville: University Press of Florida, 1999), 104_105.

الانضمام إلى التحالف الدولي لمحاربة الإرهاب. وبعد التفجير الأول في بالي عام 2002م، قامت الحكومة بمبادرة أكثر جدية للتعامل مع التهديدات الدينية الراديكالية وأن تعبّئ مواردها للتحرك ضد الإرهاب. لقد تمّ تفعيل العديد من الإجراءات الجديدة لتوفير آليات لمحاربة الإرهاب. وأصدرت الرئيسة ميغاواتي سوكارنو بوتري، على سبيل المثال، القرار الحكومي البديل عن النظام الأساسي رقم 2002/ 1 للحرب على الجرائم الإرهابية، والأمر الرئاسي رقم 2002/ 4، والذي يأمر وزير الدولة المنسق للشؤون السياسية والأمنية باتخاذ الخطوات اللازمة لتنفيذ هذا الإجراء. وتمّ تعزيز هذه الإجراءات بالقانونيْن 15،16/ 2003 لمناهضة الإرهاب. واستمر الرئيس يودويونو في الحملة ذاتها من خلال تعزيز قدرات مواجهة الإرهاب من خلال التشبيك وبرامج التدريب والتعليم والمؤتمرات البحثية ، والعمليات المشتركة. ونتيجة لهذا، تمّ تدمير العديد من الخلايا الإرهابية، والتضييق على مقارّ تحركاتها. وعلى سبيل المثال، تمّ إطلاق النار على الدكتور الأزهري من قبل شرطة مكافحة الإرهاب في مداهمة لمخبئه في مالنغ، بشرق جاوة. وبالتبعية تمّ اكتشاف خلايا دعمه في سيمارنج، وونوسوبو وسيلمان وسورابايا.

وبالتوازي مع الترسيخ المستمر للديموقراطية، والحرب على الإرهاب، أخذت المعارضة الوليدة عبر طيف المسلمين الديموقراطيين المناوئين للإسلاميين المتشددين في اكتساب أرضية في إحراز تقدم. لقد نظر إلى موجة التشدد الإسلاموية التي اتسمت بالدعوة المتزايدة إلى الشريعة والجهاد كتهديد للأسس الثلاثة في الحياة الديموقراطية، وهي؛ (1) سبب وجود الدولة الشرعية Rechtstaat(*)، وحكم القانون، و(2) سيادة الشعب، و(3) وحدة وتعددية المجتمع الإندونيسي. وتتطلب هذه الأسس الثلاثة أن تكون تشريعات الدولة قائمة وأن تنفذ وأن تطور في توافق مع المبادئ الديموقراطية. بعبارة أخرى، فإن تطبيق الشريعة والجهاد يتعارضان مع مبادئ حقوق الإنسان التي يضمنها الدستور الإندونيسي(1). ويظهر الكثير والكثير من المسلمين المعتدلين الوعي المتزايد بخطر دعوة الإسلاميين المتشددين إلى الشريعة والجهاد على الديموقراطية والتعددية

(*) من أهم مصطلحات الفكر القانوني الجرماني، ويمكن ترجمته إلى الدولة الشرعية أو دولة القانون ويشير إلى أن حماية حقوق المواطن في مواجهة استخدام السلطوي التحكمي من قبل الدولة .

(1) Tim Imparsial, «**Penyeragaman dan Totalisasi Dunia Kehidupan Sebagai Ancaman terhadap Hak Asasi Manusia, Sebuah Studi Kebijakan di Indonesia**» (research report, Jakarta, 2006).

الثقافية. وإلى جانب النشطاء المحليين والنخب الموجودة خارج دوائر السلطة، فإنهم يشاركون الحركات والحملات الساعية نحو الحرية المدنية[1].

أقام المسلمون المعتدلون المعنيون بهذا الشأن مجموعة من المنظمات غير الحكومية كمقر لنشاطهم. وتضم أمثلة على هذا النوع من المنظمات شبكة الإسلام الليبرالية JIL، المركز الدولي للإسلام والتعددية ICIP، معهد الواحد TWI، معهد المعارف للثقافة والانسجام، على سبيل المثال لا الحصر. لقد تمّ تأسيس شبكة الإسلام الليبرالية في جاكرتا عام 2002م، على يد مجموعة من المثقفين الشباب مثل عليل أباشار عبد الله، ولطفي السيكاني، وسيفُل مجاني، وأحمد سهل. وقام هؤلاء بتنظيم المؤتمرات، وورشات العمل والمناقشات البحثية لنشر الآراء الليبرالية التقدمية حول الإسلام. وأنشؤوا أيضًا موقعًا إليكترونيًّا، وأداروا غرفًا للدردشة على الإنترنت، منتدى تفاعلي للنقاشات الهامة حول الإسلام، وهي تثير على نحو معتاد ردود أفعال قاسية من قبل منتقديهم. لقد توسع الموقع الإليكتروني بسرعة مع إنشاء جمعية إعلامية. تنتشر المقالات والأعمدة التي تناقش بتقدمية الأوجه المتنوعة للتعاليم الإسلامية، وتظهر في الإصدارات الإسلامية. وكذلك تمّ إنشاء العديد من البرامج الحوارية في المحطات الإذاعية الشعبية لمناقشة الاحتياجات اليومية وتقديم الإجابات حول مشكلات المسلمين من وجهة نظر تقدمية وعلى الهواء[2]. وعلى نحو مشابه لشبكة الإسلام الليبرالي، يهتم المركز الدولي للإسلام والتعددية بنشر الأفكار التقدمية والمتسامحة والمنفتحة حول الإسلام. وتحت قيادة محمد صيفي أنور وشفيق هاشم، يقوم المركز على نحو فعال بتنظيم مناقشات بحثية وورش عمل ومؤتمرات وهدفها الرئيس تعزيز التعددية الثقافية والتنوع داخل إندونيسيا[3].

---

(1) Ihsan Ali_Fauzi and Saiful Mujani, **Gerakan Kebebasan Sipil Studi dan Advokasi Kritis atas Perda Syariah** (Jakarta: Nalar, 2009), 91_112.

(2) للاطلاع على معلومات أكثر عن شبكة الإسلام الليبرالية JIL، انظر على سبيل المثال:
Zuly Qodir, Islam Liberal: **Paradigma Baru Wacana dan Aksi Islam Indonesia** (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003).
Angela M. Rabasa, Cheryl Benard, Lowell H. Schwartz, and Peter Sickle, **Building Moderate Muslim Networks** (Santa Monica: RAND, 2004).
Ahmad Ali Nurdin, «Islam and State: A Study of the Liberal Islamic Network in Indonesia, 1999_2004», **New Zealand Journal of Asian Studies** 7, no. 2 (2005): 20_39.

(3) عن تأسيس المجلس الدولي للإسلام والتعددية ومهامه الرئيسة، انظر على سبيل المثال:
K. Khudori, «**ICIP: Menapaki Jejak Transformasi Pluralisme ke Pluralitas», in PSIK, Pluralisme dan Kebebasan Beragama: Laporan Penelitian Profi l Lembaga** (Jakarta: =

فيما تضم شبكة الإسلام الليبرالي، والمركز الدولي للإسلام والتعددية مجموعة من المفكرين المسلمين التقدميين من فئات مختلفة من المؤمنين، تمّ تأسيس معهد الواحد على يد مجموعة من المفكرين الشباب المرتبطين بالمنظمة الإسلامية الكبيرة «نهضة العلماء NU». وضمّ مؤسسي المعهد أحمد سعودي وعبد المقسط غزالي Abdul Moqsith Ghazali. كان المعهد الذي عمل كمنتدى لنشر الأفكار التقدمية لأحد أكثر قادة جمعية نهضة العلماء تقدمية وليبرالية وهو عبد الرحمن واحد، كان نشطًا في تنظيم الحملات للتعريف بالإسلام المتسامح، والتعددية والحرية الدينية. كما تمّ تقديم العديد من البرامج المتنوعة الخلاقة لتسهيل التواصل والتعاون بين المفكرين التقدميين من المسلمين وغير المسلمين، ولتعزيز قدرة المثقفين المسلمين على رفع وعي القواعد المسلمة بأهمية التعددية والديموقراطية[1]. لقد قام العلماء الأعضاء في جمعية المحمدية بقيادة أحمد صيفي معارف بالسير على خطى نظرائهم في جمعية نهضة العلماء، فأنشؤوا معهد المعارف في العام 2003م، والهدف الرئيس منه يتمثل في نشر أفكار الإصلاح الإسلامي عبر الحوار والتعاون بين الأديان[2]. ومن خلال العديد من المبادرات والبرامج، يعمل المعهد كمنتدى لمثقفي «المحمدية» الشباب التقدميين وذلك لدعم التفكير النقدي والقضايا الدينية المرتبطة باهتمامات المسلمين المعاصرة[3].

وبعيدًا عن حدود هذه المنظمات، عبّر ممثلو الأغلبية السائدة من مسلمي إندونيسيا في جمعيتيْ نهضة العلماء والمحمدية عن قلقهم الخاص من أخطار تهديدات التشدد والتطرف. وفي ردة فعل على التهديدات التي تمثلها الجماعات الإسلامية المتشددة التي تروّج لتطبيق الشريعة، وتسعى لتقييد حقوق الأقليات، ولتهميش المشاعر التعددية وحتى للدعوة إلى

= PSIK Universitas Paramadina, 2008), 149_176;
Budhy Munawar_Rachman, **Reorientasi Pembaruan Islam: Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia** (Jakarta: LSAF, 2010), 77_88.

(1) أحمد سعودي، مدير معهد الواحد؛ **مقابلة مع المؤلف**، جاكارتا، 9 تموز/ يوليو 2010م.

(2) فجر رضا الحق، مدير معهد المعارف، **مقابلة مع المؤلف**، جاكارتا، 20 تموز/ يوليو 2010م.

(3) للاطلاع عن لمحة عن معهد الواحد، انظر إلى موقعه الإليكتروني **www.wahidinstitute.org**، و Munawar_Rachman, **Reorientasi Pembaruan Islam** , 101_110.
وبالنسبة إلى معهد المعارف، انظر:
M. Hilaly Basya, «**Religious Leaders and Democratic Transition in Post–New Order Indonesia: A Study on the Role of Muhammadiyah Scholars in Reducing Radical Islamic Movements**» (unpublished M.A. thesis, Leiden University, Leiden, 2010).

الجهاد، فإن هؤلاء المعتدلين يسعون إلى العمل سويًّا من أجل تطوير خطابات عن الحوار بين الأديان، والتناغم الوطني والديموقراطية والمساواتية والمساواة بين النوعين. وفي الوقت نفسه، يستمرون في ممارسة تعميق التأثير المتسامح والديموقراطي على الإسلام والسياسة الإندونيسية عبر حملاتهم التي تؤكد على توافق الإسلام والديموقراطية، ومن خلال إدانتهم للراديكالية الإسلامية. ولم يرفض هؤلاء فقط الاقتراحات المقدمة لتطبيق الشريعة، بل أيضًا نظموا اجتماعات لإدانة الأفعال الإرهابية التي تمّ ارتكابها باسم الإسلام. وبالنسبة إليهم، فإنه لا يمكن التسامح مع الإرهاب، إذ إنه ليس من الإسلام في شيء[1].

حاجج الرئيس السابق لجمعية نهضة العلماء، وكذلك الرئيس السابق لإندونيسيا، عبد الرحمن واحد بأن الدعوات الصاخبة لتطبيق الشريعة هي معادية للمثل الإندونيسية الديموقراطية على نحو واضح. وقام ادعاؤه على أن الديموقراطية لا يمكن أن تقبل تطبيق القانون الإسلامي، وفي الدولة ـ الأمة الديموقراطية، سيؤدي تطبيق الشريعة إلى تهميش غير المسلمين لحساب المواطنين المسلمين، أي جعلهم طبقة من مواطني الدرجة الثانية[2]. وأصر نظير واحد، قائد جمعية المحمدية «أحمد صيفي معارف»، على أن المسلمين ملزمون بإعلاء مبدأ وحدة الجنس البشري؛ حيث تشجع من خلاله ثقافة التسامح. وفي رأيه، فإن للديموقراطية قواعد تأسيسية قوية في الإسلام[3].

أدان معروف أمين، رئيس لجنة الفتوى في مجلس علماء إندونيسيا MUI، الإرهاب الذي تتمّ ممارسته باسم الجهاد. وأكد أنه فيما ينشر الإرهاب الخوف والعنف، فإن الجهاد، إذ ما مورس على نحو صحيح وفي تطابق مع الظروف والقواعد السليمة، يجلب الأمن والسلم للناس. وفي رأيه، فإن الجهاد يعتبر نضال المسلمين الأبلغ نحو تحقيق الخير العام. إنه ليس

(1) مصدر فريد مسعودي وماسيكوري عبد الله؛ اثنان من مثقفي نهضة العلماء، **مقابلات مع المؤلف** في 7 آب/ أغسطس 2007م، 1 آب/ أغسطس 2010م، على التوالي. وانظر أيضًا تمريزي طاهر، وزير الشؤون الدينية الأسبق وأحد مثقفي «المحمدية»، **مقابلة مع المؤلف**، جاكارتا، 4 آب/ أغسطس 2010م.

(2) Abdurrahman Wahid, «**Islam in a Democratic State: A Lifelong Search», in A Celebration of Democracy. A Journalistic Portrayal of Indonesia's 2004 Direct Elections amongst Moderate and Hardline Muslims** , ed. Asrori S. Karni (Jakarta: Era Media Informasi, 2006), ix_xx.

(3) Ahmad Syafi i Maarif, «**Islam in Indonesia and Democracy», in A Celebration of Democracy. A Journalistic Portrayal of Indonesia's 2004 Direct Elections amongst Moderate and Hardline Muslims** , ed. Asrori S. Karni (Jakarta: Era Media Informasi, 2006), xx_xxiii.

إرهابًا. وبالتالي، فإن التفجيرات الانتحارية التي ترتكب باسم الجهاد مرفوضة بشكل كامل في الإسلام[1]. ويمثل رأي أمين حول الجهاد والإرهاب الموقف الرسمي لمجلس علماء إندونيسيا باعتبارها مؤسسة شبه حكومية منخرطة بشكل مباشر في الحملة على الإرهاب. وإلى جانب قسم البحث والتطوير Balitbang في وزارة الشؤون الدينية، أسس مجلس علماء إندونيسيا فريقًا خاصًّا لمحاربة الإرهاب من خلال المنهج الديني الإسلامي (Tim penanggulangan Terorisme Melalui Pendektan Ajaran Islam). ومن خلال هذا السياق، أصدر المجلس فتوى يوضح فيها الفارق بين الجهاد والإرهاب[2]. كما دعمت أيضًا الفهم السلمي للإسلام من خلال الخطب المعادية للعنف (khtbah anti-kekerasan). وفي مسعى يستحق الثناء، أصدر المجلس مجموعة منتقاة من الخطب تحت عنوان «مواعظ المنبر السلمي: مختارات من الخطب المعادية للعنف» عام 2006م، ليتمّ توزيعها على آلاف المساجد عبر إندونيسيا[3].

حزب العدالة والازدهار

لم تحجم الحملة التي شنّها المسلمون المعتدلون ضد الراديكالية الإسلاموية من خلال نشر الإسلام السلمي المعتدل من مساحة المراوغة المتاحة للجماعات الإسلامية الراديكالية فقط، وإنما أيضًا خلقت أملًا جديدًا لإدماج الإسلام في نظام الدولة الديموقراطية. وبالتوازي مع تحول نظام إندونيسيا السياسي، صعدت أحزاب سياسية تمثل نطاقًا واسعًا من الأيديولوجيات والمصالح، ومن بينها أحزاب احتضنت على نحو صريح فكرة تطبيق الشريعة، وأخرى اتخذت مواقف محافظة. أحد الأمثلة على هذه الأحزاب، حزب العدالة PK، وهو يمثل القوة المتزايدة للإسلام السياسي في إندونيسيا. ويختلف هذا الحزب جذريًّا عن الأحزاب الإسلامية الأخرى، مثل: حزب التنمية المتحد PPP، وحزب النهضة الوطنية PKB، وحزب العهد الوطني PAN، وحزب القمر والهلال PBB. وتتمثل هذه الاختلافات في جذور الحزب التاريخية وأيديولوجيته وأهدافه السياسية والهيئة الناخبة المؤيدة له. لقد تمّ تأسيس الحزب من حركة الدعوة الإسلامية وهي حركة

(1) معروف أمين، رئيس لجنة الفتوى في مجلس العلماء الإندونيسي، **مقابلة مع المؤلف** جاكارتا 18 تموز/ يوليو 2007م.

(2) Indonesian Council of Ulema, **Fatwa MUI tentang Terorisme** No. 3/2004 (Jakarta: Indonesian Council of Ulema, 2005), i–17.

(3) Indonesian Council of Ulema, **Fatwa MUI tentang Terorisme** No. 3/2004 (Jakarta: Indonesian Council of Ulema, 2005), i–17.

متأثرة بحركة الإخوان المسلمين التي تبشر بأن الإسلام طريق شاملة للحياة كلها، وقد اكتسبت أرضية واسعة داخل الجامعات الإندونيسية في السبعينيات[1].

وباعتباره حزبًا يستمد إلهامه من الإخوان المسلمين، يعرف حزب العدالة الإسلام كأيديولوجيا سياسية، ويسعى إلى وضعه في مركز الحياة السياسية بإندونيسيا. وتقوم رؤية الحزب للإسلام باعتباره نظامًا كلاسيكيًّا كاملًا وعالميًّا يحكم كل مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية على نحو شامل. ويزعم الحزب أن الشريعة هي النظام الوحيد الذي من شأنه أن يخلص المسلمين من الأزمات والكوارث الضخمة التي أصابتهم، وكلها نتيجة تطبيق النظم العلمانية. ويعتقد الحزب أنه فقط من خلال الشريعة، سيكون بإمكان المسلمين الوقوف لمواجهة هيمنة القوى الغربية التي تتحد مع الصهاينة لتدمير الإسلام والأمة الإسلامية[2]. ويكمن في هذا الخطاب رفض نظام الدولة- الأمة القائم؛ إذ ينظر إليه باعتباره سلاح القوى الإمبريالية لتقسيم الأمة الإسلامية وتدمير الخلافة. وليس من المدهش أن يكون الحزب مهتمًّا للغاية بقضايا مثل التضامن الإسلامي وإعادة تأسيس الخلافة الإسلامية[3]. ويظهر البيان السياسي للحزب مدى التوتر بين مثالية فكرة الأمة الإسلامية وواقع الدولة -الأمة. ومن المعروف عن الحزب أنه حزب طليعي من الإخوان والأخوات، وهما مصطلحان شعبيان مستخدمان من قبل أعضاء «التربية» للإشارة إلى زملائهم الناشطين في الحزب. وتقدم الحملات الانتخابية للحزب وجهات نظره الإسلاموية وتؤكد على كونه حزبًا إسلامويًّا خالصًا. ومما له دلالة،

(1) عن حركة التربية، انظر:

Rifki Rosyad, **A Quest for True Islam: A Study of the Islamic Resurgence Movement among Youth in Bandung, Indonesia** (Canberra: ANU E Press, 2006);

S. Salman, «The Tarbiyah Movement: Why People Join This Indonesian Contemporary Islamic Movement», **Studia Islamika** 13, no. 2 (2006): 171_241.

وعن تحولها إلى حزب العدالة والازدهار، انظر:

Ali Said Damanik, **Fenomena Partai Keadilan Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia** (Jakarta: Teraju, 2002).

Mathias Diederich, «A Closer Look at Dakwah and Politics in Indonesia: The Partai Keadilan», **Archipel** 64 (2002): 101_115;

Yon Machmudi**, Islamising Indonesia: The Rise of Jemaah Tarbiyah. the Prosperous Justice Party** (Canberra: ANU E Press, 2008).

(2) Aay Muhammad Furkon, **Partai Kedilan Sejahtera: Ideologi dan Praksis Politik Kaum Muda Muslim Indonesia Kontemporer** (Jakarta: Teraju, 2004), 149_157; M. Imdadun Rahmat, **Ideologi Politik PKS, Dari Masjid Kampus ke Gedung Parlemen** (Yogyakarta: LKiS, 2008), 55_57.

(3) Furkon, **Partai Keadilan Sejahtera** , 53; Rahmat, **Ideologi Politik PKS** , 58.

أن الحزب حصل فقط على 1.4% من إجمالي أصوات الناخبين في الانتخابات العامة عام 1999م، وبالتالي فشل في الحصول على الحاجز الانتخابي وهو 2%.

ونتيجة لانتخابات عام 1999م، كان حزب العدالة مجبرًا على إعادة تصنيف نفسه، فأصبح حزب العدالة والازدهار PKS، والذي طور رؤية وفكر ونظام سابقه، ورغبته في تأسيس الإسلام والشريعة باعتبارهما نظامًا قانونيًّا وسياسيًّا واجتماعيًّا لإندونيسيا[1]. ومع ذلك، يؤكد الحزب الآن على أهداف تتعلق أكثر بالقضايا الحقيقية التي تواجه المسلمين الإندونيسيين. ويقدم نفسه الآن باعتباره حزب الإصلاح الأخلاقي، بدلًا من الحزب الساعي إلى السلطة السياسية المباشرة، إنه يريد أن يظهر للإندونيسيين، عبر الدعوة، ما ستكون عليه الحكومة القائمة على المبادئ الأخلاقية. استخدم الحزب شعار «نظيف ومهتم» لإطلاق حملاته الشعبية التي تركز على القضايا الوطنية مثل الاقتصاد الضعيف والفساد المستشري[2]. ولكي يتماشى الحزب مع التحفظات التي أعلنها خصومه من الأحزاب القومية العلمانية والجمهور الإندونيسي بشكل عام، سعى الحزب إلى خلق صورة جديدة باعتباره حزبًا إسلاميًّا معتدلًا يتبنى خطابًا ديموقراطيًّا ووطنيًّا. لقد اعترف الحزب بمبادئ الدولة العلمانية باعتبارها شرطًا مسبقًا للديموقراطية الليبرالية[3]، وهي الشكل العلماني للدولة الأمة في إندونيسيا، وأيديولوجيا الدولة: البانكاسيلا[*]، ودستور

(1) Rahmat, **Ideologi Politik PKS** , 114.

(2) Elizabeth Fuller Collins, «'Islam Is the Solution': Dakwah and Democracy in Indonesia», **Kultur, the Indonesian Journal for Muslim Cultures** 3, no. 1 (2003):148_182; Elizabeth Fuller Collins and Ihsan Ali Fauzi, «Islam and Democracy: The Successful New Party PKS Is a Moderate Alternative to Radical Islamism», **Inside Indonesia (online)**, no. 81 (January 2005), **http://insideindonesia.org/content/view/192/29**, accessed December 3, 2009; Ary Hermawan, «PKS danPerubahan Paradigma Gerakan Islam», Republika , April 10, 2004, 4.

(3) Ziya Öniş, «**Globalisation and Party Transformation: Turkey's Justice and Development Party in Perspective», in Globalising Democracy ,** ed. Peter Burnell (London: Routledge, 2007), 122_140.

(*) أثناء التحضير للاستقلال، قدم الزعيم الإندونيسي سوكارنو في حزيران/ يونيو 1945م فلسفة الاستقلال التي أصبحت الأيديولوجيا الرسمية للدولة، وهي مزيج من مبادئ التوحيد والديموقراطية الاشتراكية وتقوم على خمسة مبادئ، هي: التوكيد على الوطنية، والتوكيد على العدالة والإنسانية، والتوكيد على الديموقراطية التمثيلية، والتوكيد على الرفاهة الاجتماعية والاشتراكية الشعبوية، وأخيرًا التوكيد على وحدانية الله. وبعد انقلابه على سوكارنو، أعلن سوهارتو تأييده للبانكاسيلا، غير أنه اختزلها إلى الدعوة إلى الوحدة الوطنية لإندونيسيا، فشن باسمها حربًا ضروسًا على حركات المعارضة السياسية والتمرد بذريعة معاداتها للبانكاسيلا، وقام عام 1985م بإصدار قانون التنظيمات الجماهيرية الذي يفرض على كل التنظيمات السياسية والشعبية اعتناق البانكاسيلا كأيديولوجيا رسمية، وخول للرئيس سلطة واسعة للسيطرة على كافة التنظيمات الدينية في البلاد والتصرف في حلها أو إقالة رؤسائها في حال تهديدها للسلام الوطني ومعاداة البانكاسيلا.

عام 1945م. فجعل من هذه المبادئ إطارًا لمشاركته السياسية في النظام الديموقراطي الانتخابي.

على الرغم من مبدأ السيادة المطلقة لله الذي يحمله معظم منظري الإخوان المسلمين، فإن حزب العدالة والازدهار يرى أن لا تناقض بين الإسلام والديموقراطية، ويجادل بأن المجتمع من حقه أن يحدد مؤسساته السياسية عبر الديموقراطية والتي يتم قبولها باعتبارها أداة لإدماج الإسلام في السياسة الإندونيسية[1]. لقد اتخذ من الشيخ يوسف القرضاوي مرجعًا في هذا الصدد، ومفكر إخواني معتدل يعترف أن للناس الحق في حكم أنفسهم، وأن هذا لا ينتقص من سيادة الله المطلقة. هذا الموقف السياسي التقدمي الإدماجي، والذي ينظر إلى الديموقراطية على نحو متزايد باعتبارها تتضمن القيم التي يدافع عنها الإسلام بما فيها الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومقاومة الكفر[2].

وباستعارة الإطار الذي وضعه بيكر لتحليل آليات الإسلام السياسي في مصر، فمن المثير أن ننظر إلى المدى الذي يمثله صعود حزب العدالة والازدهار كمولد لإسلاموية جديدة برؤية بعيدة المدى حول الإصلاح الاجتماعي والسياسي. وكما يجادل بيكر، فإن تبني الإسلاميين الجدد للحكومة التشاركية واقترابهم البراغماتي يميزهم على نحو هام عن الجيل الأول من الإسلاميين الذين سعوا إلى السلطة السياسية من أجل إصلاح النظام الاجتماعي بما يتوافق مع الإسلام. إنهم راضون أكثر بخوض الانتخابات والحصول على أيّ عددٍ من المقاعد التي يمكن أن يحصلوا عليها. وبدلًا من بناء خطاب دفاعي عن الإسلام باعتباره دينًا تحت الهجوم، ويدعو أتباعه للتصدي إلى هذا الهجوم، يدعو الإسلاميون الجدد، المسلمين إلى المشاركة في الرقيّ بالمجتمع[3]. قد يكون تفكيرهم متسمًا بدعم الحوار الشامل والاستيعابي، لقد أصبح ينظر إلى الدين باعتباره جزءًا من الحل، كما نحتاج أن ننظر إليه بالتزامن مع المصالح الوطنية، والحقائق الاقتصادية والتقاليد الثقافية. ومع الأخذ في الاعتبار تأكيد الإسلاميين الجدد على المصلحة الوطنية، فإنهم منفتحون على التعاون

(1) جوليد محمود، أحد الرموز القيادية في حزب العدالة والازدهار في يوجياكارتا، **مقابلة مع المؤلف**، آذار/ مارس 2008م.

(2) James Piscatori, **Islam, Islamists and the Electoral Principle in the Middle East, ISIM Paper**, 1 (Leiden: ISIM, 2000).

(3) R. Baker, **Islam without Fear: Egypt and the New Islamists** (Cambridge: Harvard University Press, 2003).

مع القوى السياسية الأخرى وكذلك غير المسلمين لاعتبارهم شركاء متساوين، وكذلك التحاور والتشاور معهم. ويمثل الإسلاميون الجدد، كما يلاحظ ماندیفل Mandaville «تحولًا استراتيجيًّا وجيليًّا أوسع يمكننا تحديده عبر الأوضاع العديدة اليوم»[1]. وفي حقيقة الأمر، يعكس قرار حزب العدالة والازدهار بالتأكيد على المصالح الوطنية والحوار في رؤيته السياسية، عناصر ذات دلالة في المسار ما بعد الإسلاموي.

عملت فرصة الانخراط في العملية السياسية الديموقراطية والانتخابية القائمة على تقاسم السلطة كمحفز لحزب العدالة والازدهار كي ينقطع بشكل حاد عن أيديولوجيته المتزمتة السابقة، القائمة على فكرة شمولية الإسلام Islam Kaffah، كما طورتها حركة التربية. يؤمن الحزب الآن أن البانكاسيلا، وهي الفلسفة المؤسسة لدولة إندونيسيا، تستطيع أن تعمل كالملهم الرئيس لكل عملية الحكم وإدارة الدولة. غير أن الحزب لا يرى البانكاسيلا باعتبارها معقلًا للعلمنة، أو أنها تصادر الأفكار الأخرى. فهو يرى في المقابل أن البانكاسيلا والديموقراطية باستطاعتهما أن يعملا إلى جانب القيم والمبادئ الإسلامية. وفي مسعى حاذق، اقترح الحزب أن يتم تطبيق عهد المدينة Piagam Madina، وهو دستور دولة المدينة تحت حكم النبي محمد[2]. وبالرجوع إلى هذا العهد، يوضح الحزب مدى التوافق بين الإسلام والديموقراطية وفي الوقت نفسه، تمسكه بالالتزام بالمبادئ المدنية للتعددية والتعايش السلمي بين الطوائف الدينية المختلفة. وخلال حملته السابقة على الانتخابات البرلمانية في نيسان/ أبريل 2004م، ردد الحزب رؤيته باعتباره حزب الإصلاح الأخلاقي الذي ينصبّ اهتمامه على محاربة أزمات الأمة الأساسية بما في ذلك الفساد والمحسوبية والتواطؤ . كانت الصورة التي قدمها الحزب صورة كيان منظم، ويتسم بالنزاهة داخليًّا وخارجيًّا، وبالخلوّ من الفساد، وبالنقاء الأخلاقي. عملت هذه الاستراتيجية على نحو جيد، فحاز الحزب دعمًا انتخابيًّا معتبرًا، ففاز بنسبة 7.34%[3].

(1) Mandaville, **Global Political Islam** , 114.

(2) كرر رئيس حزب العدالة والازدهار ؛ تيفاتول سيمبرينغ إنكار حزبه لأهمية ميثاق جاكارتا في ندوة في لندن عن السياسة الإندونيسية والتقدم الاقتصادي. ووفقًا له، فإن ما يؤيده الحزب هو تطبيق ميثاق المدينة والذي يضمن في جوهره التعددية الدينية. انظر:

Keadilan Sejahtera, «**Mengkaji Indonesia dari Inggris» (June 20, 2008), at www.pk-sejahtera.org**, accessed March 26, 2010.

(3) Francois Raillon, «**Islam and Democracy: Indonesia's 2004 Election and Beyond» (paper presented at the European Institute for Asian Studies Special Briefi ng**, Brussels, 2004), 2.

يظهر حزب العدالة والازدهار وكأنه أصبح أكثر براغماتية في سعيه نحو تحقيق أهدافه السياسية، خاصة تلك المتعلقة بكسب الانتخابات المباشرة على مستوى الأقاليم Pemilukada. لقد كان سريعًا في توفير القروض لمرشحيه المتعاطفين معه، وساهم مع أحزاب أخرى بما في ذلك الحزب العلماني القومي «حزب الكفاح الديموقراطي Parti Demokrasi Indonesia Perjuangan»، والحزب الديني المسيحي؛ حزب السلام والازدهار Parti Damai Sejahrta. وبهذه الطريقة كان قادرًا على ترقية أعضائه والمتعاطفين معه إلى مناصب حكام ورؤساء المقاطعات عبر مناطق إندونيسيا. وحقق الحزب نجاحًا كبيرًا في ديبوك Depok بغرب جزيرة جاوة حيث تمّ انتخاب أحد كوادره القيادية ووزير الغابات الأسبق في عهد الرئيس عبد الرحمن واحد، نور محمودي إسماعيل عمدةً للمدينة. كما سمى الحزب أحد كبار ضباط الشرطة السابقين وهو أدانغ داراجاتون، وزميله داني أنور كي يتمّ انتخابهما حاكم ونائب حاكم مدينة جاكرتا. وفي ذاك الوقت، كان الحزب واثقًا من أنه ليس في حاجة للتعاون مع الأحزاب الأخرى. وهزم الفريق المرشح للحزب لصالح فوزي بوو وزميله بريجاتنو. وعلى الرغم من هذه الخسارة، شارك الحزب في سياق انتخابات عام 2008م في غرب جاوة بتسمية أحد كوادره وهو أحمد هيرياوان. وتعاون الحزب مع حزب العهد الوطني الذي ترشح أحد قياديه وهو ديدي يوسف كنائب لهيرياوان. ونجح الحزب في هذه الانتخابات. وتبع هذا النجاح انتصار آخر للحزب عندما تم انتخاب مرشحيْه؛ سيامسول عريفين وغاتوت بودجونوجروهو كرئيس ونائب رئيس لشمال سومطرة في الانتخابات العامة في السنة نفسها.

تكثفت حملة حزب العدالة والازدهار لتعزيز صورته باعتباره حزبًا إسلاميًّا معتدلًا ومنفتحًا على كل فئات المجتمع الإندونيسي (أي كحزب جامع a catchall party) في مرحلة الإعداد للانتخابات البرلمانية في نيسان/ أبريل 2009م. لقد قلّلت سياسته البراغماتية من التأكيد على الأيديولوجيا، لدرجة تساءل معها الكثير من المصوتين إذا ما كان الحزب قد هجر أجندته الإسلاموية ووفق بوضعه في إطار القومية الإندونيسية. كما تساءلوا إذا ما أصبحت أولوية الحزب هو أن يعطي لانتصاره الانتخابي وسائل من شأنها أن تهمش أجندته الدينية، أم أن هذا يمثل تحولًا تكتيكيًّا في استراتيجيته السياسية. يكرر هذا النوع من الشك التحفظات التي كانت لدى المنظمات الإسلامية العريقة، كما ذكرناها سابقًا. ولمواجهة مثل هذه الانتقادات، بث الحزب سلسلة من الدعايات

الإعلامية، واستخدمت إحداها شعار «الحزب من أجلنا كلنا»، ويظهر فيه أناس مختلفون من خلفيات متنوعة؛ من جامع القمامة العجوز إلى فتاة جميلة ترتدي الجينز وتي. شيرت. بدون حجاب. ومن خلال هذه الحملات، سعى الحزب إلى إيضاح انحيازه إلى الرؤية المعتدلة للإسلام. وعلى الرغم من موقفه المتردد تجاه بعض القضايا، لم تتردد نخبة الحزب في الدعوة إلى الحريات والديموقراطية المدنية. وعلى هذا النحو، رفض رئيس الهيئة الاستشارية في الحزب؛ حلمي أمين الدين مرارًا أيّ ارتباط بالوهابية وأنكر الزعم بأن الحزب معادٍ للممارسات الدينية التقليدية، كما أكد قادة الحزب ارتباطهم العقدي بالإسلام الديني السائد وهو إسلام أهل السنة والجماعة[1].

وجدير بالذكر أن الموقف الأيديولوجي للحزب وبراغماتيته السياسية قد أثارت انتقادات من بين أعضاء الحزب والمؤيدين له. لقد أطلق انخراط حزب الدعوة، كما يسمى الحزب، في السياسة الانتخابية جدالًا كبيرًا في العديد من المدونات. فهل سيؤدي التزامه بالدعوة إلى إعادة تشكيل السياسة أم أن السياسة ستقود الحزب بعيدًا عن الدعوة؟[2]. وتساءل الناس عما إذا كان مشرّعو الحزب سيحافظون على مصداقيتهم كدعاة ملتزمين بأسلمة المجتمع من خلال السياسة، أم أنهم مجرد ساسة يتظاهرون بأنهم دعاة. وتساءل بعض المدونين ما إذا كان النضال الإسلامي من أجل تعاليم الله يمكن القيام به من خلال نظم ديموقراطية غير إسلامية. وأثار تعاون الحزب مع الأحزاب العلمانية وكذلك الأحزاب المسيحية خاصة حزب السلام والازدهار، مناقشات أكثر سخونة. وفي الحقيقة كان عدد كبير من أعضاء ومؤيدي الحزب قلقين من أن السعي قصير المدى والساعي نحو السلطة سوف يودي بالحزب إلى الانحراف عن مهمته الأساسية وهي تحسين النظام والممارسات السياسية الإندونيسية. لقد اعتقدوا أن مثل هذا النوع من التحالفات يوضح ببساطة الطبيعة المنافقة للساسة وجوعهم نحو السلطة. وكاستجابة للسخط المنتشر بين أعضاء الحزب ومؤيديه، كثّف الحزب من دعمه للدعوة كاستراتيجية تكميلية للسيطرة

(1) انظر التصريح الذي قام به حلمي محمد في ندوة في لندن كما ورد في:
«**Ketua Majelis Syuro: Saya Sering Memimpin Tahlil dan Yasin**», July 22, 2008, at **www.pk-sejahtera.com**, accessed April 5, 2010; see also «**PKS Menjawab Fitnah**», October 25, 2008, at, accessed April 7, 2010. See also «A **sort of self-critique article by PKS cadre Yon Machmudi, «PKS Mengancam Eksistensi Ormas Islam?**» spread in various blog spots.

(2) انظر على سبيل المثال النقاشات على: **www.pkswatch.blogspot.com**

على المشهد السياسي في إندونيسيا؛ فقام بتطوير أنشطة دعوية مختلفة مثل؛ الحلقات والدورات والمحاضرات الدينية Pengajian، واللقاءات والرحلات والمبيت وورش العمل، واعتبرت هذه الأنشطة على قدر هام كتوضيح لرؤية التربية الساعية إلى بناء مجتمع إسلامي قائم على المبادئ الإخوانية الثمانية التي أرساها حسن البنا.

قادت استراتيجية قبول الديموقراطية والتوازن بين البراغماتية السياسية والدعوة حزب العدالة والازدهار بنجاح إلى الفوز بنسبة 7.89 من إجمالي الأصوات في الانتخابات العامة. وضعت هذه النتيجة الحزب بين الأحزاب السياسية الأربعة الأكبر في البلاد بعد حزب الرئيس يودويونو؛ الحزب الديموقراطي وحزبين قوميْن علمانييْن آخريْن هما غولكار وحزب الكفاح الديموقراطي الإندونيسي، التي فازت بنسب 20.45% و14.085% و14.56% على التوالي. وكشريك في التحالف في الحزب الديموقراطي، استمر حزب العدالة والازدهار في تعزيز موقعه كحزب إسلامي معتدل يحترم الحرية وحقوق الإنسان.

الخلاصة

سعى هذا الفصل لإيضاح أن تأثير الأيديولوجية الإسلاموية الراديكالية التي حاولت أن تجعل من إندونيسيا دولة إسلامية من خلال دعوتها إلى التطبيق الشامل للشريعة والجهاد في مناطق الصراع المختلفة في شرق البلد قد ضعف إلى حد بعيد. لقد انتهت كل محاولات الإسلاميين الراديكاليين لفرض نظام شمولي بنشرهم تعاليم ونشاط ديني قائم على مبادئ ورموز وخطاب متشرب بالعدائية، انتهت إلى الفشل، وعمل هذا في النهاية على تأكيد هامشية الإسلاميين الراديكاليين وجهودهم التي أخفقت في نشر خطابهم الذي يمجّد التطرف والعنف بين الناس. ولمواجهة هذا الإخفاق، تحول الإسلاميون المتشددون نحو استراتيجية تطبيق الشريعة من تحت، أو تبنِّيها على المستوى الفردي، ودعم الدعوة الإسلامية والمساعي السلمية بهدف جعل المسلمين الإندونيسيين واعين بواجبهم نحو إعلاء الإسلام. لقد اعتبر المسار الجديد الذي اتخذوه أكثر ملاءمةً للأوضاع الحالية والتحديات المستقبلية التي تواجه الأمة الإسلامية، فساد الاعتقاد بأن دائرة التشدد والعنف سوف تقوّض النضال من أجل نصر الإسلام.

هناك بعض العوامل التي ساهمت في إخفاق الإسلاميين الراديكاليين في تغيير المشهد

السياسي لإندونيسيا، بما إلى أدى تغيير استراتيجتهم والدعوة إلى تطبيق الشريعة على المستوى الفردي. ويتضمن هذا عملية الترسيخ الديموقراطي التي سهلت الانفتاح على فرص سياسية في عصر الإصلاح Reformasi، وازدهار الخطابات الديموقراطية الحديثة كنتيجة لحملة المسلمين المعتدلين لمواجهة الراديكالية الإسلاموية. لقد سمح انفتاح المجال العام في مرحلة ما بعد سوهارتو للمسلمين المعتدلين من خلفيات مختلفة أن ينخرطوا في جدالات تدور حول الإسلام، وقد منع هذا المتطرفين من أن يهيمنوا على الرموز الدينية، ومن تفسير العقيدة الدينية من خلال تيارهم المتشدد، ومن فرض أجندتهم المتعلقة بالدولة الإسلامية. ومن أجل الديموقراطية، يظهر الكثير والكثير من المسلمين المعتدلين وعيًا متزايدًا بخطورة دعوة الإسلاميين المتشددين إلى تطبيق الشريعة، وكذلك بأهمية نشر التعددية الثقافية والمساواة بين النوعين والعدالة والحريات المدنية، وهي قيم إنسانية عالمية من صلب الإسلام الذي هو رحمة للعالمين. ومع الاحتفاء بالديموقراطية في إندونيسيا، فقد المنطق الداعي إلى تطبيق الشريعة باعتبارها بديلًا للنظام الشمولي السابق أرضيته.

كما أن نجاح الحكومة الإندونيسية في إنهاء العديد من الصراعات الدموية في العديد من أجزاء البلاد، وهو ما حدث بالتوازي مع عملية التحول الديموقراطي المستمرة، عامل آخر في هذا الاتجاه؛ إذ إن الصراعات كانت تمد المتشددين بالشرعية اللازمة للدعوة إلى تطبيق الشريعة على مستوى الدولة، وإلى الجهاد كحل لما نظروا إليه من فشل الحكومة في حماية الإسلام والأمة الإسلامية. ولا يقل أهمية عن هذا، المبادرات التي قامت بها الحكومة بالتعاون مع منظمات المجتمع المدني للتعامل مع خطر الراديكالية الإسلاموية والإرهاب. وكاستجابة إلى الضغوط المتعاظمة من المجتمع الدولي، التحقت الحكومة بالتحالف الدولي ضد الإرهاب، تحت إطار يمكن من خلالها اتخاذ العديد من الإجراءات السياسية والقانونية والاستراتيجية.

وهناك سبب للاعتقاد بأن إندونيسيا اليوم على عتبات بداية المسار ما بعد الإسلاموي. لقد ظهرت ما بعد الإسلاموية، وهي نوع مركب من الدعوة إلى أهمية وجود الإسلام في الحياة العامة والديموقراطية، ظهرت كبديل للراديكالية الإسلاموية. ومن خلال مسعاها نحو دمج التدين بالحقوق والإيمان بالحرية والإسلام بالتحرر، مكنت ما بعد الإسلاموية المسلمين من التعبير وتحقيق ممارساتهم واعتقاداتهم الدينية، دون اللجوء إلى العنف أو

الدخول إلى دائرة التشدد. يرتبط النقاش حول ما بعد الإسلاموية بالدراسات المتعلقة بتحولات الخطاب السياسي الإسلامي الحادثة في إندونيسيا المتحولة نحو الديموقراطية. وقد شهدت كما شهد غيرها من بلدان العالم الإسلامي العديد من التغيرات نتيجة العولمة. إن تزايد الحضور العام للإسلام، وهو ما حدث بالتوازي مع الاحتفاء بالديموقراطية أصبح دليلًا لا يمكن دحضه على ديناميات الإسلام المتغيرة في البلاد.

وتلقي ظاهرة حزب العدالة والازدهار الضوء على ضرورة النقاش حول ما بعد الإسلاموية بالنسبة إلى ديناميات الإسلام الحالية في إندونيسيا. فباعتباره حزبًا إسلامويًّا يستمد إلهامه من حركة التربية المتأثرة بفكر الإخوان المسلمين، شارك حزب العدالة والازدهار في السياسة الانتخابية وأطلق حملات من أجل توسيع قاعدة ناخبيه ومؤيديه، وبالتالي الفوز بعدد كبير من الأصوات في الانتخابات. ومع إطلاقه لرؤى سياسية بديلة إلى جمهور أوسع، نشط الحزب في تعزيز الحكومة ومناهضة الفساد والهيمنة، وهو ما اعتبر شرطًا مسبقًا للتخلص من الفساد والبيروقراطية عديمة الكفاءة، والفقر والمشكلات الكبرى الأخرى التي واجهتها إندونيسيا كأمة. إن قدرة الحزب على حشد هذه القضايا كان السبب الرئيس وراء نجاحه في الحصول على أصوات معتبرة في انتخابات عاميْ 2004 و2009م التشريعية، حيث حاز 7.34% و7.89% من إجمالي الأصوات على التوالي. وعلى الرغم من تردده تجاه الديموقراطية، طور الحزب خطابًا سياسيًّا استيعابيًّا وبدل من رؤيته الأساسية حول المسموح به في النظام الديموقراطي. وبلا ريب، تعلم الحزب كيفية الاشتراك في اللعبة الديموقراطية الانتخابية وأصبح قوة قادرة على المشاركة في عملية تعميق الديموقراطية الإندونيسية.

الجزء الثالث

التغير المتردد

الفصل الأول

مصر والإسلاموية المضطربة

آصف بيات

مثلت الإسلاموية المصرية، عندما كانت في ذروتها في الثمانينيات شبكة معقدة ومتناثرة ومتنوعة من التنظيمات والنشطاء والمتعاطفين الموجودين حول نواة مميزة تجسدها جماعة الإخوان المسلمين الإصلاحية والتي سعت إلى أسلمة المجتمع عند قواعده وإلى تأسيس الدولة الإسلامية في نهاية الأمر. ومن أجل تحقيق هذا الهدف، دمج الإسلاميون المتطرفون في الجماعة الإسلامية بين التحريض الاجتماعي والنضال المسلح ضد الدولة والمصالح الغربية. وعند شعوره بالتحدي من قبل هؤلاء الإسلاميين العوام، قام الأزهر، وهو المؤسسة الدينية المعتمدة لدى الدولة بتوسيع نشاطه الدعوي حيث الدعوة إلى «الإسلام» الصحيح، وكذلك توسيع نشاطاته المؤسسية والاجتماعية مساهمًا في نشر حالة التدين. ثم وجد القطاع الأكبر من الإسلام المدني والذي يشتمل على الجمعيات المهنية وجمعيات الرعاية الكبيرة وجمعيات الشباب والمرأة والنشاط الإسلامي في الجامعات وفي المدارس وفي الأحياء الحضرية. كما قام عدد من الشخصيات الإسلامية البارزة ومن الشخصيات الإعلامية مثل مصطفى محمود وسليم العوا وحسن حنفي ومحمد عمارة بتنفيذ «الدعوة» الخاصة.

أحدثت هذه الحركة تغييرًا هامًّا في المجتمع ومثلت تحديًا جديًّا أمام النظام المصري. لقد أدى التزام الإخوان بالتغيير الديني والاجتماعي من خلال العمل الدعوي والنقابي إلى خروج جزء كبير من المجتمع الحضري من تحت سيطرة الدولة. فعبر المساجد والمدارس المستقلة والجمعيات الشبابية وجمعيات المرأة والعيادات والمنشورات

الخاصة، كان بإمكان الناس العاديين أن يتداولوا الطرق البديلة التي يقوم بها الإخوان ويسعون إلى تحويلها إلى سياسات عامة.

وقد بدا أن التحدي الذي يمثله متطرفو الجماعة الإسلامية أكثر درامية. فخلال عقد الثمانينيات، وبالإضافة إلى سيطرة الجماعة على الجامعات، تحركت الجماعة إلى أحياء القاهرة الفقيرة حيث نشرت نفوذها في القرى والأحياء الجنوبية. انطلقت الجماعة في الشوارع وفي المساجد، وأخذت في القيام بحل النزاعات الأهلية، وفرضت تغيير المنكر، فمنعت شرب الخمور والاختلاط. وباعتبارهم «المثقفين العضويين» في صعيد مصر البائس والذي يعتبر وسطهم الاجتماعي، قدم متطرفو الجماعة أيضًا خدمات الرعاية الاجتماعية، وفصول محو الأمية ووفروا العيادات والمواصلات، ومشروعات لزيادة الدخل، والغذاء للفقراء[1]. وفي بداية التسعينيات، حكمت الجماعة فعليًّا العديد من الأحياء الجنوبية؛ فأسسوا «جمهورية إمبابة الإسلامية» في قلب العاصمة. في تلك المرحلة من فورة التوتر المجتمعي، هيمن الدين على الخطابات الثقافية والسياسية، واعتبر «الحل الإسلامي» عملة رائجة غير مسبوقة. وجدت الأخلاقيات الإسلامية تعبيرًا لها في اللغة والسلوكيات والمظهر الخارجي وأنماط اللباس، وفي الحضور في المساجد وبرامج الراديو والتليفزيون والمنشورات والأماكن العامة. وانعكست أيضًا هذه الأخلاقيات في شكل انتشار للسلع والموضة ووسائل الترفيه الإسلامية والتي اخترقت المجتمع المدني والجيش وبعض مؤسسات الدولة. ومع بداية التسعينيات، بدا أن مصر سائرة في طريقها إلى ثورة إسلامية «مختلسة».

غير أن الأمور كانت أكثر تعقيدًا، فمع نهاية التسعينيات، وصل المشروع الإصلاحي التراكمي إلى أقصاه على أبواب الدولة. وقد كانت معضلة هذا المشروع، وهي نفسها ما طارد المشروع الإصلاحي السياسي في إيران، مألوفة للغاية؛ وهي إلى أي حدّ قد يتحرك الإصلاح في ظل دولة «ضعيفة» وغير مهيمنة تتهددها القوى الاجتماعية والاقتصادية ومقيدة بتوجهاتها الأبوية إزاء التغيير الاجتماعي والسياسي؟ فمن ناحية، أدى النجاح النسبي الذي حققته هذه الحركة في تغيير المجتمع المصري وفي تحدي الدولة جزئيًّا إلى انحسارها. ومن ناحية أخرى، دفعت الأزمة الإسلامية في المنطقة ولا سيما في إيران

(1) هشام مبارك، **الإرهابيون قادمون** (القاهرة: كتاب المحروسة، 1995م).

إلى جانب الأجواء العالمية الجديدة في أعقاب هجمات9/ 11 بعض الاتجاهات داخل الإسلاموية المصرية إلى إعادة التفكير في سياساتها الدينية. فلم تتحقق «جمهورية مصر الإسلامية» كما تنبأ البعض[1]. وبدلًا من هذا، شهدت الحركة الإسلامية في العقد الأول من الألفية الثانية عملية تفتت صاحبها صعود في التدين المحافظ التقوي الفرداني،ّقبل أن تندمج في ثورة بشرت بقدوم مصر ما بعد الإسلاموية. يسرد هذا الفصل الملامح المضطربة للإسلاموية منذ عقد الثمانينيات إلى ثورة كانون الثاني/ يناير 2011م، ويجادل أنه في الوقت الذي غزت فيها مصر ما قبل الثورة ودولتها «العلمادينية Secularegious»[*] هيمنة الخطاب الإسلاموي، فإن مصر ما بعد الثورة مع صعود الإخوان المسلمين، وللمفارقة، أشّرت إلى صعود أجواء ما بعد إسلاموية.

تدهور نواة الحركة الإسلامية

برزت الجماعة الإسلامية من رحم الأسر الدينية في اتحادات الطلبة الإسلامية التي شجعها الرئيس السادات كجزء من سياستها لتقويض اليسار والناصريين. ومع هيمنتها على الجامعات المصرية، تجاوزت هذه الاتحادات الأنشطة الخدمية الطلابية إلى الانغماس في فرض الانضباط الأخلاقي ومنع الموسيقى وارتياد المسارح والرقص والاختلاط. وباندلاع الثورة الإيرانية وتوقيع اتفاقيات كامب ديفيد عام 1979م، ظهر تياران في تلك الاتحادات؛ التيار المعتدل المرتكز أساسًا على جامعات القاهرة والدلتا وقد انحاز إلى الإخوان المسلمين، والتيار الراديكالي، الذي كان سائدًا في صعيد مصر، وقد تطور ليصبح الجماعة الإسلامية. وباغتيالها الرئيس السادات في العام 1981م على أمل أن يطلق اغتياله ثورة إسلامية على النحو الذي حدث في إيران، تطورت الجماعة لتصبح في منتصف التسعينيات واحدة من أكبر الجماعات المسلحة في العالم الإسلامي.

انبثقت الميزة النسبية لمتشددي الجماعة (مقارنة بالتجمعات السياسية الأخرى) من علاقتهم الوثيقة بالمناطق التي سيطروا عليها. فبشكل ما، مثّل هؤلاء «المثقفين العضويين» المهمشين ولكن من شباب المتعلمين في المدن والقرى البائسة في صعيد مصر والتي

(1) E. Sivan, «The Islamic Republic of Egypt», **Orbis** 31, no. 1 (Spring 1987): 43_54; Cassandra, «The Impending Crisis in Egypt», **Middle East Journal** 49, no. 1 (Winter 1995): 9_27.

(*) آثرنا ترجمة هذا المصطلح على هذا النحو كي يكون أكثر اقترابًا من المزيج اللغوي في الكلمة الإنكليزية التي صاغها بيات.

امتدت، بفعل الهجرة نحو الشمال، إلى أحياء القاهرة مثل عين شمس وإمبابة. لقد اعتبر الصعيد، المعزول عن الشمال الحديث بالجبال والصحاري، وبالتهميش الاقتصادي والاجتماعي والتنظيمات الاجتماعية القبلية، الآخر الداخلي في مصر الحديثة[1]. ومع غياب الدولة المركزية الفعالة، يحكم حياة الناس اليومية في الصعيد علاقات قرابية وقبلية محلية. وفي الوقت الذي قوض فيه برنامج الإصلاح الزراعي في عهد عبد الناصر تدريجيًّا هذه البنية التقليدية، تحركت الجماعة الإسلامية لكي تملأ هذا الفراغ. وعندما بدأ المتشددون في العمل في أحياء القاهرة العشوائية مثل إمبابة وعين شمس، وجدوا مجتمعات مألوفة ومهمشة على يد الدولة؛ حيث لا توجد بلديات ولا شرطة ذات كفاءة وحيث البيوت بلا أرقام وبلا خرائط، وحيث يفقد الغريب في متاهة من حارات بلا نهاية. وبينما نجح المتشددون في اختراق إمبابة وعين شمس، فشلوا في تحقيق نجاح في أحياء مثل الجمالية وباب الشعرية والسيدة زينب والدقي والزمالك والمعادي. وذلك لأن الجماعة استطاعت العمل فقط في المناطق التي غابت عنها الدولة على نحو فعال. لقد كانت الجماعة ملزمة باتخاذ شخصية مكانية وإقليمية ومن ثم محلية/ متوطنة.

غير أن هذه المكانية كانت ميزة بقدر ما كانت نقيصة. فبمجرد أن استولت الدولة على أراضي الجماعة، وجد المتشددون أنفسهم خارج المكان ومطاردين، ولم يستطيعوا هزيمة الدولة أو العمل من خلالها؛ ولم يقودوا ثورة ولم يحققوا إصلاحًا. وعلى الرغم من أن عبود الزمر يدّعي أن الجماعة هدفت إلى إطلاق ثورة شعبية على خطى إيران، فإن رؤية الجماعة للتغيير الثوري لم تتخطَّ القيام بانقلاب عسكري لا يقوم الشعب فيه بأيّ دور إلّا «الدفاع عن النظام»، مجرد قيام[2].

في الوقت ذاته، لم يعرف المتشددون (لأنهم لم يريدوا) كيفية العمل من خلال الترتيبات السياسية القائمة. لقد ظلت الجماعة ضيقة على نحو ملحوظ وذكورية بشكل معروف. وفشل المتشددون الذين ركزوا في الأساس على التحريض السياسي والديني في أن يخلفوا من ورائهم أفكارًا وممارسات جديدة أو أيّ إرث مؤسسي أو خطابي يمكن من خلاله التحرك نحو التغيير. قد كانت هناك محاولة متواضعة، على سبيل المثال، لإقامة انتخابات حرة وإقامة منظمات غير حكومية والإشراف على مشروعات التنمية

(1) أكثر من 82% من سكان القرى في الجنوب، و74% من سكان مدينة أسيوط فقراء.

(2) مبارك، **الإرهابيون قادمون**،181ـ182.

الذاتية. إن مشروعات توفير الرعاية التي قدمتها الجماعة ساعدت فقراء كثيرين، بيد أن القصد منها كان في الأساس تعميق كراهية الناس في النظام العام وجعلهم يؤمنون بالحل الإسلامي الذي تقدمه الجماعة. لقد ركزت الجماعة بشكل أساسي على واجبات الناس الأخلاقية، أي على النهي عن المنكر ، بدلًا من حقوقهم وجعلهم مسؤولين عن مصيرهم. وبالتالي جاس أمثال الشيخ جابر في إمبابة بصحبة عصابات وأخذوا في إحراق نوادي الفيديو وإغلاق صالونات التجميل والتهديد بإلقاء موادَّ كاوية على النساء السافرات، ومنع الشباب والفتيات من الاختلاط وحتى مصادرة الموسيقى في حفلات الزفاف[1]، وكلها ممارسات على النقيض من الثقافة المصرية الاحتفالية. وعلى المستوى الوطني، هاجم المتشددون الكنائس والتجمعات والأفراد والممتلكات القبطية[2]. لقد تصاعد العنف ضد الأقباط من 52 حادثة خلال السبعينيات إلى 111 حادثة خلال الثمانينيات وبداية التسعينيات، من ضمنها 46 حالة قتل بين عاميْ 1992 و1994م[3]. بالنسبة لهؤلاء الإسلاميين، فإن النشاط التبشيري الذي تقوم به الكنائس إنما يعيق إقامة المجتمع والدولة الإسلامية. وبينما أكسبتهم مشروعات الرعاية وحل النزاعات ومكافحة البلطجة شعبية، أثار نظامهم الأخلاقي القاسي عداوة الآخرين حيالهم بمن في ذلك العائلات القوية.

وفي نهاية الأمر، لم تخلف الجماعة الإسلامية من ورائها إلّا تدينًا محافظًا استولت عليه المؤسسة الدينية لاحقًا. ونتيجة لهذا، عندما استعادت الدولة أراضي الجماعة من خلال استراتيجية ثنائية تمثلت في تكثيف اعتقالاتها ودعم المجتمع المدني، أصبح المتشددون مهمشين اجتماعيًّا ومطاردين سياسيًّا يبحثون عن الملاجئ في مخابئ تحت الأرض أو في مزارع القصب أو في أوروبا أو في الملاذات الآمنة عند طالبان في أفغانستان. بالطبع، استمر الأعضاء المنفيون في التحريض من الخارج. فتم نشر «المرابطون» في الدانمارك و«الاعتصام» في بريطانيا، فيما أسس ياسر السري مركز البحث الإسلامي في لندن. أما رفاعي أحمد طه ومصطفى حمزة فقد هربا إلى أفغانستان كي يحصلوا على تدريب في حرب العصابات يقومون بتعليمه لمجندين جدد قبل إرسالهم إلى مصر عن طريق السودان أو ليبيا كي ينفذوا عمليات عسكرية. لقد كان اغتيال رئيس مجلس الشعب في العام 1990م

(1) مبارك، **الإرهابيون قادمون**، 264_265.

(2) حمدي عبد البصير «**العنف في المحليات**» (ورقة مقدمة في المؤتمر السنوي الثاني للدراسات السياسية «السياسة والمحليات في مصر»، جامعة القاهرة، 3_5 كانون الأول/ ديسمبر، 1994م).

(3) مبارك، **الإرهابيون قادمون**، 378.

أولى الهجمات التي قام بها تنظيم «العائدون من أفغانستان». فعزلت الجماعة نفسها من خلال قيادتها التاريخية وتلك الموجودة في المنفى[1]، من صفوف المجتمع المصري.

مع اغتيال الناشط علاء محيي الدين في تشرين الأول/ أكتوبر 1990م، وما تلاه من حصار لإمبابة في كانون الأول/ ديسمبر 1992م، تحولت الحركة التي ركزت سابقًا على الدعوة والتعليم، فعليًّا إلى تنظيم عسكري مليشياوي. فالآن أصبح القادة العسكريون يصدرون الفتاوى وينفذونها دون استشارة جناح الدعوة. وفي أسيوط، بداية من 1992م، أصبح القادة العسكريون أمراء وقاموا على أمور التعليم[2]. لقد تحول كل من هدف ومستوى العنف من حوادث متفرقة ضد المدنيين (غير الملتزمين والعلمانيين والأقباط) إلى هجمات عسكرية واسعة النطاق ضد الدولة. فبدا أن شبه حرب أهلية في طريقها إلى الاندلاع. واستهدف المتمردون القطارات والمركبات والفنادق والبنوك. لقد كانت السنوات الأربع ما بين 1990 إلى 1993م أكثر السنوات الدموية التي مرت بمصر في القرن العشرين. فقد ارتفعت معدلات القتل من 139 في العام 1991م إلى 207 في العام 1993م، ثم إلى 225 في العام 1994م. وفي الإجمالي قضى نحو 1200 شخص من المتمردين ورجال الشرطة والمدنيين والأقباط بين العامَيْن 1992 و1996م[3]. نصب الجيش والشرطة الحواجز ونقاط التفتيش في كل ركن من مدن وقرى الصعيد، بينما استمرت الإغارات الليلية على مخابئ المتطرفين بلا توقف. لقد سقط الآلاف ومن ضمنهم العديد من الأبرياء، وتعرض الكثيرون للتعذيب والتوقيف بدون محاكمات[4].

بين العامَيْن 1992 و2000م، تمّ إنزال 101 حكم بالإعدام على يد قوات الأمن والمحاكم العسكرية[5]. كما تمّ إجهاض كل محاولات الوساطة التي قام بها منتصر

(1) ضمت الرموز الأساسية من الجيل الأول من القيادات، عبود الزمر وكرم زهدي وناجح إبراهيم وطارق الزمر وفريد الدواليبي وحمدي عبد الرحمن.

(2) مقابلة مع عبد الحسن صالح، قيادة محلية ورئيس المجلس المحلي لمدينة أسيوط، في **جريدة الحياة**، 13 كانون الثاني/ يناير، 1999م، 8.

(3) التقارير السنوية للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان في الأعوام 1991 و1992 و1993 و1994 و1995 و1996م، القاهرة.

(4) Gamal Essam el_Din, «Parliament Scrutinizes Policing Policies», **Al-Ahram Weekly**, December 11_17, 1997, 2;

وانظر: **الوفد**، 11 كانون الأول/ ديسمبر 1997م، 3.

(5) Khaled Dawoud, «Gama'a Militant Sentenced to Death», **Al-Ahram Weekly** , April 20_26, 2000.

الزيات العضو السابق بالجماعة ومحاميها من قبل الحكومة، وعزل وزير الداخلية عبد الحليم موسى في العام 1993م بسبب تفكيره في التفاوض مع المسلحين. وفي الوقت الذي أصبح فيه المتمردون أكثر يأسًا ومطاردةً، أصبح عنفهم أكثر عشوائية. لقد وصل العنف ذروته في مذبحة الأقصر التي وقعت في 18 تشرين الثاني/ نوفمبر 1997م؛ عندما قام المتمردون بقتل وذبح ثمانية وخمسين سائحًا غربيًّا وأربعة مصريين في معبد حتشبسوت[1]. هزت هذه المذبحة البشعة الرأي العام المصري، وأربكت أجهزة الأمن وشلت صناعة السياحة، صاحبة النصيب الأكبر من العملات الأجنبية لثلاث سنوات. فخلال ساعات من بدء الهجوم، تدفق الآلاف من السائحين الأجانب للهروب من البلد تاركين فنادق فاخرة مهجورة، ومغادرين المواقع السياحية وملايين من العمال العاطلين، وأمةً واقعة بين وحشية المتطرفين ووحشية الدولة[2].

أنذرت المذبحة، في تلك الآونة، بالانهيار الوشيك للإسلاموية المقاتلة. فلمدة يومين من بعد المقتلة، لم تنطق الجماعة الإسلامية بأية كلمة، ثم ظهرت سلسلة من التصريحات المرتبكة والمتضاربة؛ فعبّر «القادة السياسيون» للجماعة في أوروبا عن أسفهم على المذبحة، أما «قادتها التاريخيون» فقد أدانوها، غير أن «قادتها العسكريين» في أفغانستان فقد أعلنوا مسؤوليتهم عنها[3]. لقد أدرك منتصر الزيات، محامي الجماعة أن الجماعة و«بديلها الإسلامي» في أزمة عميقة، وأبلغ قيادة الجماعة عن عبثية استراتيجية العنف التي سببت اغتراب الجماعة عن المصريين العاديين[4]. إذن، دفعت أزمة الهجوم الأمامي الجماعة نحو إحداث تغيير كلي في استراتيجيتها.

---

(1) **Cairo Times** , December 27, 1997, 5.

(2) أحمد الشربيني، «أزمة الصحافة المصرية وإمكانيات التعويض»، **أحوال مصرية** 4، رقم 15 (شتاء 2002م): 151.

(3) لمزيد من التفاصيل، انظر:

Al-Ahram Weekly, December 4_10, 1997, 3; **Al-Ahram Weekly**, December 11_17, 1997, 2.

بينما أسف القادة المنفيون في أوروبا (أسامة رشدي وياسر سري) على الحادثة، رحبت مجموعة الجهاد التابعة لأيمن الظواهري في أفغانستان بالمجزرة، لكنهم قالوا إن الهجمات المستقبلية يجب أن تتركز على الأميركيين والإسرائيليين؛ انظر: **Al-Ahram Weekly** , November 27_December 3, 1997, 3.

وقال القادة المسجونون إن الهجوم قد نفذ على أيدي «أعضاء صغار.. يتصرفون وحدهم». (**Al-Ahram Weekly**, December 11_17, 1997, 2).

(4) انظر لمحة عن منتصر الزيات في: **Cairo Times** , January 22_February 4, 1998, 10.

بحلول تموز/ يوليو 1997م. كان القادة المعتقلون مستعدين لتنفيذ وقف أحادي الجانب لإراقة الدماء وللعودة إلى الدعوة السلمية. غير أن وزير الداخلية، المبتهج سرًّا لهذا التحول، ظل ممانعًا ورافضًا أيّ إشارة للتنازل والحوار مع المتطرفين[1]. وانهار رفض قيادة المنفى الأولي لدعوات وقف إطلاق النار عندما قام الشيخ عمر عبد الرحمن (المسجون في الولايات المتحدة لدعوته عام 1993م لتفجير مركز التجارة العالمي) بتأييدها[2]. وعلى الرغم من الخلافات الداخلية والهجمات المتقطعة التي قامت بها خلايا منشقة قد استمرت، إلّا أن الجماعة أعادت التأكيد بشكل نهائي في 15 آذار/ مارس 1999م عن قرارها بنبذ العنف ضد الحكومة للأبد. ومع شعوره بالإحباط من هذا القرار، قام القيادي الجهادي أيمن الظواهري، والذي كان غائبًا منذ ذلك الحين عن المشهد المصري بالالتحاق بأسامة بن لادن في أفغانستان حيث أسسا الجبهة العالمية لجهادة اليهود والصليبيين في العام 1998م. وردًّا على هذا، اقترح الزيات، وأيّد عبد الرحمن، إنشاء جبهة عالمية للدفاع عن الإسلام بطرق سلمية[3]. وعلى الرغم من أن هذه الجبهة ظلت فكرة مجردة، فقد تبعها عدد من مبادرات لأنشطة لاعنفية. وقدم المقاتلون (السابقون) طلبات رسمية لإنشاء أحزاب سياسية داخل النظام القائم: مثل حزب الوسط، والحزب الإسلامي للإصلاح[4]، وحزب الشريعة. واستخلص المتطرفون أن «الوقت أثبت أن العنف كان ضارًّا بكل الأحزاب، وبالبلاد وبالإسلام نفسه»[5]. غير أن الحكومة رفضت كل هذه الطلبات بذريعة أنها تؤسس لأحزاب دينية غير مسموح بها. أثار هذا الرفض عبد الرحمن أحمد طه، الذي هدد بنبذ الوسائل السلمية وحشد «الشعب الذي يقوده الجيش، والعلماء وأساتذة الجماعة من أجل الثورة»[6]. ومع ذلك، كان النشاط القانوني ضاغطًا لدرجة دفعت القادة المسجونين للتصدي لمثل هذه التهديدات.

---

(1) **Al-Ahram Weekly** , August 28_September 3, 1997, 3; **Al-Ahram Weekly** , September 11_17, 1997, 2.

(2) **الحياة** 31 آب/ أغسطس، 1997، 1998م.

(3) **الحياة**، 22 و24 تشرين الأول/ أكتوبر، 1998.

(4) ضم المبادرون صلاح هاشم (من مؤسسي الجماعة وعضو «القيادة التاريخية»)، وجمال سلطان (عضو سابق في التكفير والهجرة ورئيس تحرير «المنار الجديد» وقد ساهم بمقالات في جريدة «الشعب») وكمال حبيب (وهو جهادي سابق وصحافي في جريدة «الشعب»).

(5) مقتبس من **Cairo Times** , January 21_February 3, 1999, 5

(6) مقتبس من **Al-Ahram Weekly** , June 22_28, 2000, 4

أقنعت السياسة العدوانية الإسرائيلية بقيادة بنيامين نتنياهو وآرييل شارون، وأزمة الإسلاميين الجزائريين والتحول الدرامي الذي شهدته الإسلاموية الإيرانية وصعود ما بعد الإسلاموية تحت قيادة خاتمي (وهو الأمر الذي راقبه قيادي الجماعة أحمد طه أثناء إقامته في إيران)، أقنعت هذه العوامل «القادة التاريخيين» بأن يظلوا على التزامهم برؤيتهم السلمية. والآن، لم يعد هدف الجماعة الرئيس مناهضة الحكم «الجاهلي» المصري، ولكن بالأحرى الدولة اليهودية والتي يجب أن تتوحد كل الجماعات في مصر والعالم الإسلامي لمواجهتها[1]. لم يدرك القادة التاريخيون للجماعة فقط أنهم لم يستطيعوا هزيمة الدولة، بل أيضًا أن نهجهم العنيف قد دمر غايتهم «هداية الناس نحو سبيل الله»؛ لقد انتهوا إلى أن استراتيجيتهم العنيفة قد أفادت «أعداء الإسلام»: إسرائيل وأميركا والغرب والعلمانيين[2]. هيأت هذه الحقائق السياسية قادة الجماعة لإعادة التفكير في توجههم. ولكي يواكبوا رؤيتهم السياسية الجديدة، كان عليهم أن يصيغوا مقولات دينية جديدة من خلال تأويل النصوص الإسلامية. وفي نهاية الأمر، وجد الإسلاميون المتشددون ضالتهم في ما قامت به جماعة الإخوان المسلمين عبر أكثر من ستة عقود، ولكن هل كانت استراتيجية الإخوان للتغيير المجتمعية خالية من المثالب؟

الإخوان في متاهة

خلال بداية عقد التسعينيات، عمل الإخوان المسلمون كما لو كانوا حكومة ظل. لقد تحكم الإخوان في آلاف المساجد وسيطروا على كثير من النقابات المهنية الكبرى والاتحادات الطلابية في الوجه البحري، وأداروا العديد من المنظمات غير الحكومية، وكان لهم نفوذ في المدارس، كما شكلوا المعارضة الأقوى في البرلمان. باختصار، حازت الجماعة مساحة معتبرة في المجتمع المدني وبدأت في تخلل مؤسسات الدولة بما في ذلك القضاء والجامعات والأزهر. ومع ذلك، بدا أن الحركة التي كانت تتداعى على أبواب الدولة الخلفية، وكأنها مستعدة للانقضاض. لقد صعدت الجماعة على تراجع

(1) انظر مقابلات مع القيادات التاريخية للجماعة الإسلامية في سجن طرة أجراها رئيس تحرير المصور في «**المصور**» العدد 4054 (حزيران/ يونيو 21، 2002م): 4ـ22؛ وانظر أيضًا «**الحياة**»، 11 تشرين الأول/ أكتوبر، 2000م.

(2) شرحت الجماعة الإسلامية التغير في استراتيجيتها السياسية في أربعة مجلدات نوقشت وكتبت في السجن، ونشرت فيما بعد في القاهرة في العام 2002م. ويعتبر أهم مجلد الذي كتبه أسامة إبراهيم حافظ وعاصم عبد الماجد محمد؛ «**مبادرات وقف العنف: رؤية واقعية ونظرات شرعية**» (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، 2002م).

الجماعة الإسلامية، غير أنها تعرضت لتضييق الخناق بعد محاولة اغتيال الرئيس مبارك في أديس أبابا عام 1995م، لقد شعرت بأن الحكومة تخطط للقضاء عليها. بالفعل كان قد تمّ تفعيل قانون الطوارئ الذي يقيد التجمعات العامة، كما تمّ تمرير قانون مكافحة الإرهاب عام 1992م والذي جعل من التوقيف الوقائي قانونيًّا وقيّد من حرية الصحافة. وعلى العكس من صرخات المعارضة، استمرت الحكومة في زحفها حيث أضعفت قبضة الإخوان على الجامعات وعرقلت من إجراءات انتخابات النقابات المهنية كي تقصي الإخوان المسلمين. لقد أغلقت الحكومة نقابة المحامين في الفترة من 1996 إلى 2001م، وتجاهلت العشرات من قرارات المحاكم الرافضة لهذا الإغلاق، ثم قامت بالأمر نفسه مع النقابات المسيطَر عليها من قبل الإخوان فأغلقتها لثلاث سنوات بداية من العام 1996م[1]. لقد تمّ إغلاق مجلة الإخوان الشهرية «لواء الإسلام»، والتي تصدر منذ 1945م، فيما استمر الحزب الحاكم؛ الوطني الديموقراطي، استمر في إصدار جريدته الأسبوعية الإسلامية التي تحمل تقريبًا العنوان نفسه: اللواء الإسلامي.

بعد ذلك، وبداية من حزيران/ يونيو 1995م، أخذت الحكومة بحماسة البدء في مجموعة من الاعتقالات والمحاكمات العسكرية لعناصر قيادية من الإخوان. لقد تمّ تنفيذ تلك التوقيفات بالضبط قبل موعد الانتخابات البرلمانية العامة لمنع الإخوان من المشاركة فيها[2]. تعرض القادة الإسلاميون النقابيون البارزون مثل عصام العريان ومحمد سعد (من نقابة الأطباء) ومختار نوح وخالد بدوي (من نقابة المحامين) للسجن، وتمّ إغلاق ما يزيد على 5000 آلاف مكتب للإخوان عبر البلاد. واستولت الحكومة على ما يزيد عن 6000 آلاف مسجد، ومنعت الخطباء من إلقاء الخطب بدون تصريح رسمي من وزارة الأوقاف، وبالتالي حرمت الإسلاميين من قناة هامة لممارسة الدعوة[3]. وبحلول

(1) انظر: **Cairo Times** , February 3_9, 2000, 11.
على سبيل المثال، قبل أسابيع فقط من الانتخابات البرلمانية في العام 2000م، أوقفت الحكومة بضعة آلاف من نشطاء الإخوان المسلمين بمن في ذلك مرشحون للانتخابات.

(2) **Cairo Times** ، April 3_16، 1997، 6. **والحياة**، 17 تشرين الأول/ أكتوبر 1999م. مع يأسها في إدانة أعضاء الإخوان، لجأت قوى الأمن في الدولة في بعض الأحيان إلى أدلة واهية كان من شأنها تحويل المحاكم إلى أضحوكة. في واحدة من هذه المناسبات، قدم وكيل النيابة دليلًا عبارة عن شريط فيديو «لاجتماع سري» مزعوم لقيادات الإخوان في منزل خاص بالقاهرة. غير أن شريط الفيديو كان يظهر ظهور بعض الناس يدخلون منزلًا وهم يرتدون تي شيرتات عليها علامة Nike. كان من الواضح أن الشرطة السرية قد صورت المبنى الخاطئ.
(**Cairo Times** , February 3_9, 2000, 11).

(3) طبقًا للقانون 238_1996، فليس من حق أيّ واعظ أن يلقي خطبًا بدون تصريح من وزارة الأوقاف. والمقصود من =

نيسان/ أبريل 1997م، حكم على 61 قياديًّا إخوانيًّا بالسجن خمس سنوات مع الأعمال الشاقة. وفي النهاية، كان الحكم بإيقاف حزب العمل ذي التوجهات الإسلامية، وحليف الإخوان، وجريدته؛ جريدة الشعب، ضربة أخرى إلى الجماعة.

أغضب تأييد حزب العمل لـ«المشروع الإسلامي» في السودان، ومعارضته العلنية لفساد الحكومة وموقفها المؤيد للحملة على العراق أجهزة أمن الدولة بالفعل. وكانت القشة الأخيرة حملة «الشعب» الشرسة على وزير الثقافة لسماحه بإعادة نشر الرواية التجديفية «وليمة أعشاب البحر» فعلى مدار أسابيع، حرضت الجريدة المسلمين «على التوحد والثأر من الإهانات التي وجهتها وزارة الثقافة لله وللإسلام»[1]. ومع خروج طلبة الأزهر محتجين في الشوارع، شهدت مصر واحدة من أعمق أزماتها السياسية. وعندما قامت الحكومة بحل حزب العمل لاحقًا، أصبحت القناة الوحيدة الشرعية للاتصال لدى الإخوان هي النقابات المهنية التي لا زالوا يسيطرون عليها. لقد بدا مع هذا أن دور الإخوان في منع الشباب من الالتحاق بالجماعات الإسلامية المسلحة قد انتهى، وأن الدولة لم تعد في حاجة إلى التسامح مع الجماعة.

ومع إغلاق مكاتبها، ومنع إصدارتها، والسيطرة على مساجدها، وسجن نشطائها القياديين، ووضع تنظيمها قيد المراقبة، تمّ الدفع بالجماعة إلى الهامش. فاعترف المتحدث باسم الجماعة مأمون الهضيبي في آذار/ مارس 1997 م: «لم يعد بوسعنا القيام بشيء»[2]. لاحقًا، كان بإمكان النقابات التي سيطر عليها الإخوان ولا سيما نقابة الأطباء وحدها أن تقوم بأنشطة علنية؛ مثل رفع الوعي العام، فالفظائع التي ارتكبت بحق مسلمي البلقان والشيشان. بيد أن هذا لم يترك بلا حساب. لقد أجبر الإخوان على أن يحدوا من تجمعاتهم مثل جلسات تلاوة القرآن والإفطارات الرمضانية والجنازات، ومع ذلك، لم يتردد منظمو هذه الفاعليات من تحويلها إلى مسيرات سياسية[3].

= هذا وفقًا للوزير محمود زقزوق، منع الوعاظ غير الأكفاء والمتطرفين. وبين العامين 1996 و2001م، تمّ إصدار بضعة وثلاثين ألف تصريح. انظر : محمود زقزوق، «حول شروط بناء المساجد»، **الوفد**، 10 كانون الأول/ ديسمبر، 2001، 9.

(1) مقتبس من: Khaled Dawoud, «Closing the Circle»**, Al-Ahram Weekly**, October 5_11, 2000.

(2) مقتبس من: Steve Negus, "Down but Not Out," **Cairo Times** , April 3–16, 1997, 7.

(3) انظر : **الحالة الدينية في مصر** ، المجلد 2، (القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، 1998م)، =

قبل بعض أعضاء الجماعة بالفعل بأنها «لا تسعى إلى الحكم ولا إلى الوصول إلى السلطة، فدعونا نستمر في الدعوة إلى الله»[1]. ردد القادة الأصغر هذا في براهينهم على وجود إسلاموية بلا دولة إسلامية. ففي شباط/ فبراير 2000م، استخلص عصام العريان أن دعوة الإخوان إلى الدولة الإسلامية «شعار قد عفا عليه الزمن ... فالدستور يقول فعليًّا إن مصر دولة إسلامية، والشريعة هي المصدر الرئيس للتشريع». لذا فإن لغة التحريض تحولت بدرجة كبيرة من الحديث عن سلطة الدولة إلى الأخلاق والفضائل العامة والتركيز على القضايا الدولية. لقد دار خطاب الجماعة حول المسائل الحساسة مثل الـ«خروج عن الدين»، و«الإساءة إلى الإسلام»، والانحلال الأخلاقي، واضطهاد المسلمين في فلسطين والشيشان والبلقان وهي أمور حشدت الجماعة الجمهور من أجلها. لقد بدا أن الإسلاموية لم تعد بالأساس مشروعًا سياسيًّا، وتحولت ببساطة إلى «ظاهرة إسلامية»[2]، إلى نضال ضد القيم العلمانية للسموّ بالتقوى والأخلاق الشخصية وتعزيز الهوية الإسلامية، وهي عملية أودّ أن أطلق عليها «الأسلمة الرخيصة».

كان لمقولة العريان بأن الدولة المصرية هي إسلامية بالفعل، درجة ما من الصحة. لقد جعل الدستور الشريعة بوضوح المصدر الرئيس للتشريع، وغالبًا ما أطّرت الحكومة سياساتها بمفاهيم دينية. وكما سأوضح لاحقًا، أخذت الدولة في الاستيلاء على المجال الديني الذي خلفه انهيار الإسلام السياسي على نحو انتقائي. وأظهر الآليات المعقدة للإسلاموية المصرية. فعلى أحد المستويات، عكس هذا هيمنة الإسلاموية، والتي فرضت على الدولة العديد من جوانب إطارها وخطابها ومؤسساتها. وفي الوقت نفسه، فإن نجاح الإسلاموية في تغيير القوانين والمؤسسات والبنى الأخلاقية قد حرم نواة الحركة والمتمثلة في (الجماعة الإسلامية والإخوان المسلمين) من الدعم الشعبي لتحركاتها. وذلك لأن الإصلاحات قد أرضت القطاع الأكبر من الجماهير من خلال تحقيق احتياجاتها الأخلاقية والمعنوية الأساسية. لذا، عندما عقد رئيس تحرير جريدة الشعب مجدي حسين مع لجنة الحريات بنقابة الصحافيين مؤتمرًا عام 2000م للاحتجاج على اعتقال القادة البارزين في

= 210_2011. وكما اعترف مصطفى مشهور في بداية العام 1997م، «لم يعد بإمكاننا الاحتفال برمضان. وإذا تقابلنا يجب أن يكون هذا سرًّا». وقال عضو بالجماعة: «فقط عندما يموت واحد منا، فسنجتمع في الجنازة». انظر: **Cairo Times**, April 3_16, 1997, 6.

(1) **الحياة**، 12 كانون الثاني/ يناير 1998م، 1.

(2) مقابلة المؤلف مع الدكتور عصام العريان، القاهرة 17 تشرين الثاني/ نوفمبر، 2001م.

جماعة الإخوان، ظهر عدد قليل حتى «قام عشرات من شباب كوادر حزب العمل بملء المقاعد الشاغرة»[1]. لم يكن هناك شيء مماثل للدعوات العامة في العام 1995م، عندما احتج الكثيرون على اعتقالات مماثلة للإخوان.

نجا الإخوان المسلمون من تلك الصدمة السياسية، غالبًا مثلما فعلوا في تاريخهم الطويل، وذلك بفضل اعتمادهم على نشاطهم الجماعاتي، والروابط القرابية والمفاضلة بين الحضور النشط والانزواء. ومع ذلك، فإن التفاعلات الداخلية للحركة، بالإضافة إلى الأحداث الكبرى الداخلية والخارجية التي وقعت مع بداية القرن الحادي والعشرين مثل هجمات 9/ 11، هي وحدها ما عزز التغير التدريجي في طبيعة الإسلاموية من مشروع سياسي يتحدى الدولة إلى مشروع متعلق بالصلاح الشخصي والاضطرابات العالمية. بدأ الإسلام السياسي في مصر بفقدان وهجه السابق، بينما شهدت الإسلاموية المقاتلة، على الرغم من تغطيتها الإعلامية المثيرة، أزمة عميقة. ربما لا يخبرنا شيء عن المصير الذي آلت إليه الحركة مثل الحالة المزرية التي أصبح عليها الشيخ عمر عبد الرحمن، والذي يقضي عقوبة السجن مدى الحياة في أحد سجون نيوجيرسي. كسير ومنسيّ في سجن في بلاد بعيدة، كفيف ووحيد لا يجد من يتحدث إليه بلغته، ولا يجد صاحبًا إلّا شرائط التلاوة والأدعية. لقد انزوى الشيخ والقائد الروحي للحركة في زنزانة معتمة وتلاشى ذكره من الذاكرة. ولم يعد بوسع المصريين إلا أن يسمعوا همهماته على لسان ابنه «لماذا هجرني المسلمون؟»[2].

أسلمة بلا دولة إسلامية

لم يعنِ اضطراب نواة الحركة الإسلامية خفوت الالتزام والحركية الدينية. فعلى النقيض، أَشار العديد من الدلائل إلى نموّ تيار التيار المحافظ بالرغم من تشتته. من ضمن خمسة وستين مجتمعًا ضمهم مسح القيم العالمية، فإن المصريين هم الأكثر تدينًا بنسبة 98% يعبرون عن تدينهم ومقارنة بـ82% من الإيرانيين والأميركيين و24% من اليابانيين؛ وهم الأقل تدينًا[3]. وأكدت مسوح مقارنة عن التدين في (مصر وباكستان

(1) تقرير في: **Cairo Times** , February 3_9, 2000, 11.

(2) مقابلة مع ابن عمر عبد الرحمن في: **Cairo Times** , August 2_8, 2001.

(3) مقتبس من:

«Religion, Gender, and Politics in Egypt, Jordan and Iran: Findings of Comparative National Surveys» (unpublished report, 2002), 5.

وإندونيسيا وكازاخستان والأردن وإيران) أن المصريين المسلمين يبجلون المؤسسات الدينية ويثقون بالأئمة والمشايخ أكثر من المثقفين والجيش والمحاكم والجامعات[1]. ويستمر المصريون المسلمون في حضور صلوات الجمع في جماعات، ويتدفقون بعدها من المساجد إلى الشوارع. وأظهرت الطبقة الوسطى والمهنيون فيها على وجه الخصوص التزامًا كبيرًا بطقوس صلاة الجمعة[2].

وكذلك التزمت النساء بالحجاب. فبحلول العام 2000م، شهد عدد النساء اللائي يرتدين الحجاب زيادة جديدة. وفي العام 2002م، شكلت النسوة المحجبات الأغلبية الكاسحة بنسبة تزيد عن 80%. وفي مسح قمت به لـ466 امرأة ظهرت في معرض الكتاب بالقاهرة، وجدت أن 80% منهن كنّ محجبات، والنسبة الباقية كنّ غير مسلمات. ومن بين 374 محجبة، 284 ارتدين الحجاب؛ و75 ارتدين الخمار، و50 ارتدين النقاب. وفي مسح مشابه في سوق تجارية «مول» بالزمالك؛ وهي الضاحية القاهرية الأكثر تغريبًا، ظهر أن 67% يظهرن بالحجاب[3]. بالتأكيد لم تكن هذه قاهرة 1969م، عندما لاحظت جانيت أبو لغد أن «المرء يجد صعوبة في رؤية الجلابية ... وتقريبًا لا توجد نساء محجبات»[4]. حتى إن مؤسسة مصر الأكثر ليبرالية، الجامعة الأميركية بالقاهرة، شهدت نموًّا بطيئًا لكن مضطردًا

(1) كانت أكثر المؤسسات الموثوق بها بعد العلماء والأئمة، المثقفين والجيش والمحاكم والجامعات والمدارس، وهناك مؤسسات أخرى ضمها هذا المسح وهي الكبار، والتلفزيون والشركات الكبرى والصحافة والخدمات العامة وأخيرًا الأحزاب السياسية باعتبارها الأقل وثوقًا. وأجرى الإحصاء رياض حسن، أستاذ علم الاجتماع بجامعة فلندرز Flinders، بأستراليا. وقد أخذت العينة المصرية وعددها 788 من بين حكومات عديدة. ووردت النتائج المبدئية لهذا التقرير في:

«Faithlines: Social Structure and Religiosity in Muslim Societies: An Empirical Study» (unpublished paper, April 1998).

وانظر أيضًا: Moaddel, «**Religion, Gender, and Politics in Egypt, Jordan, and Iran**».

(2) تمّ إجراء إحصاءات عن الطبقة الوسطى المهنية من قبل الطلبة؛ كارولين وهبة وكرستين إميل وهبة، وشيرين جريس ودانا سادّي:

(unpublished papers, **Department of Sociology and Anthropology**, the American University in Cairo, 1980, 1990).

(3) اعتمد مسح معرض القاهرة للكتاب على عينات عشوائية لنساء وقفن في طابور لدخول المعرض في 26 كانون الثاني/ يناير 2002م. أما مسح الزمالك فقد أجري في تموز/ يوليو 2003م، في سوق تجاري حيث طبق على 157 امرأة دخلت السوق. من المجموع الكلي، كانت 58 امرأة غير محجبة. وطرحت ما يقدر 25% من الرقم الأخير على افتراض أن من بين أولئك النسوة مصريات مسيحيات أو نساء أجنبيات مقيمات. وأنا ممتنّ لوسام يونس لمساعدتي على إجراء هذا المسح.

(4) Janet Abu_Lughod, **Cairo: The City Victorious** (Princeton: Princeton University Press, 1971), 239.

في التدين الظاهر بين الأساتذة والطلاب. ففيما كانت هناك ندرة في وجود الحجاب داخل الحرم الجامعي في الثمانينيات، أصبح وجوده شائعًا بين الطالبات والمدرسات، طبعًا حجاب بأناقة وموضة خلفيتهن الطبقية الأعلى. في العام 2003م، ظهرت في الجامعة 10 طالبات وقد غطين وجوههن بشكل كامل على نحو سبب تعقيدات أمنية وقانونية. أما قاعات الصلاة بالجامعة الأميركية، والتي توجد من الأصل في الثمانينيات؛ فقد امتلأت بالطلبة المتدينين الذين يريدون الصلاة وأن يتداولوا وأن يؤسسوا لهويتهم الجديدة. وأقام النشطاء من الطلبة في نادي المساعدة Help Club حفلات للاحتفاء بالفتيات المتحجبات حديثًا، والمسلمين المولودين حديثًا الذين دخلوا في وسطهم. لقد اعتبر الحجاب غاية في حدّ ذاته. فمع اتجاه عدد أكبر من النساء نحو التحجب، فقد اعتبرن الحجاب رمزًا عامًّا مهيمنًا حيث قمن بحثٍّ بل بالضغط على الأخريات ليحذيْن حذوهن. ومع ارتداء عدد أكبر وأكبر من نساء الطبقات المتعلمة والمثقفة والميسورة، بمن في ذلك نجمات السينما الأنيقات، للحجاب، لم يعد التحجب إشارة إلى التطرف أو «اللبس البلدي».

في هذه العملية، ومع تحول المسلمين إلى «مسلمين أكثر إسلامًا»، أصبح الأقباط «أكثر مسيحية»، لقد أسس أقباط الطبقة الوسطى في معظمهم وعيًا دينيًّا جديدًا، ظهر في ازدياد أعداد مرتادي الكنائس، وازدياد حضور الأيقونات المسيحية، وازدياد القلق من الإسلام السياسي. ولم تؤدِّ «تعددية الرفاهة» أو «انتشار الجمعيات غير الحكومية» من خلال توفير الفرص للمحتاجين على أساس طائفي، إلّا إلى زيادة الانقسام الأهلي سوءًا[1]. اتجهت الكنائس القبطية نحو المحافظية الدينية (بمفاهيم النصوصية والأخلاقيات العامة والسلوك الجنسي، وقيم الأسرة وسياسة النوع/ الجندر) إلى درجة لا يضاهيها إلّا نظراؤها من المسلمين. وفي الحقيقة، إن غياب التحجب بين النساء القبطيات، وهو أمر يعتبر مخالفًا لعفة المرأة المسلمة، غالبًا ما يحجب كونهن محافظات.

ربما لا يدل شيء على النزعة المحافظ الجديدة مثلما تدل ردة الفعل الشعبية على قانون الأحوال الشخصية الذي تمّ تقديمه عبر البرلمان في العام 2000م. لقد سبب ذاك المقترَح طويل المدى، والذي أيد الاعتراف الرسمي بالزواج العرفي، وحق المرأة

(1) انظر:

Mariz Tadros, «**NGO–State Relations in Egypt: Welfare Assistance in a Poor Urban Community of Cairo**» (D.Phil. diss., University of Oxford, June 2004).

المشروط في القيام بالطلاق «الخلع» والسفر إلى الخارج بدون إذن الرجل، سبب مخاوف عميقة، ولا سيما بين الرجال. وقد أظهر استطلاع للرأي أجري في القاهرة أن نصف المستطلعة آراؤهم من الرجال والنساء كانوا ضد أن يكون للمرأة حق «الخلع»؛ وأن 85% منهم ضد أن يضمن هذا الحق في عقد الزواج «القسيمة»، وعارضت نسبة كاسحة تبلغ 90% سفر المرأة إلى الخارج بدون إذن الرجل[1]. دفع أعضاء البرلمان، باستخدامهم لخطاب إسلامي، بمراجعة جذرية لهذا المقترح. حتى إن الجرائد اليومية ذات الإرث الليبرالي مثل الوفد لم تتوانَ عن نشر التعليقات والأعمال الكاريكاتورية التي تعبر عن القلق العميق من القانون الجديد، والخوف من أنه سيؤدي إلى إذلال الرجال وإلى تدمير انسجام واستقرار الأسرة المصرية[2]. وعَزت الجريدة ارتفاع معدلات الطلاق إلى الدعوات «الضالة» إلى المساواة بين الجنسين، والتي رأت أنها مخالفة للقرآن والشريعة[3].

كما لم يعد الفن والموسيقى بعيديْن عن صعود العواطف الدينية. لقد اندمج الفن مع القومية والتدين في الغضب العميق الذي شعر به العرب نتيجة لحصار إسرائيل للأراضي الفلسطينية في العام 2002م. وأصدر كبار نجوم الغناء المصريين مثل عمرو دياب ومحمد منير ومصطفى قمر ألبومات غنائية بكلمات دينية ووطنية، وغالبًا ما تمّ أداء هذه الأغاني بأساليب حزينة تقترب من الابتهالات الدينية. لقد باع ألبوم محمد منير عالي التكلفة «الأرض والسلام- مدد يا رسول الله» 100.000 نسخة، والتحق المطربون الأكثر شعبية مثل علي الحجار ومحمد ثروت وهاني شاكر بهذه الأصوات وأصدروا ألبومًا وطنيًّا-دينيًّا «الأقصى يا الله». وعلى العكس من الأغاني الدينية التقليدية، وهي ألحان بهيجة تمتدح النبي محمدًا ﷺ أو الأولياء الصالحين، يحمل النوع الجديد عناصر قوية من الروحانية والحزن وربما التراجيديا. فمن خلال كلمات عاطفية وحزينة، يناجي المطربون ربهم كي يحفظ بلادهم من المصائب والبلايا[4].

---

(1) كان حوالي 83% ضد الزواج العرفي. وتمّ إجراء الاستطلاع من خلال الأهرام ويكلي على 1500 مواطن في شباط / فبراير 2001م. ووردت النتائج في:
Fayza Hassan, «The Meaning of Emancipation», **Al-Ahram Weekly** , March 1_7, 2001.

(2) **الوفد**، 27 و28 و30 كانون الثاني/ يناير، 2000م.

(3) **الوفد**، 13 آذار/ مارس، 14.

(4) تضم الألبومات الأساسية محمد رحيم: غناء الرحمن بلا موسيقى؛ ومصطفى قمر: القدس؛ وعمرو دياب: يا رسول الله يا محمد، وآخر كلام عندنا.. الحق حق ربنا؛ وأنغام: ثلاثة ألبومات مع شركة إنتاج خليجية؛ وسميرة سعيد: =

وجدت الروح الجديدة تعبيرًا مؤسسيًّا وخطابيًّا لها في القطاع الإسلامي الضخم، رغم تشتته، والذي تكون من إعلام وإصدارات وتعليم وأعمال وحلقات وفن وترفيه وجمعيات وأذواق وموضة كلها إسلامية. لقد أفاد البيزنس سريعًا من هذا النمو: الالتزام والسلع الإسلامية. فظهر أمثال رجب السويركي رجل الأعمال المشهور بزيجاته المتعددة، حيث تزوج 19 مرة، وقد أدار سلسلة محلات للملابس تحمل اسم «التوحيد والنور»[1]، إن المسميات الإسلامية تجلب «البركة» وتعزز من ثقة الناس وتجذبهم إلى البزنس[2]. فاختار العديد من المدارس والعيادات لها أسماء إسلامية رغم أنها لا تختلف في عملها كثيرًا عن مثيلاتها «غير الإسلامية»[3].

مثّل هذا اتجاهًا جديدًا في التدين. يقوم على الطقوس ويتجنب المعارضة، لقد أشّر إلى التحول من الإسلاموية كمشروع سياسي إلى شكل متعلق أساسًا بالخلاص الفردي، وتقويم الأخلاق والتحقق الذاتي. لقد استمرت الجوامع في حشد الناس في صلوات الجمعة وفي الخطب التعليمية، غير أنها خلت من دعوة المعارضة. ومن خلال اختباري خطب صلوات الجمعة لمدة ستة أشهر في العام 1996م في مساجد القاهرة المختلفة والتي تتراوح من مساجد منطقة بولاق أبو العلا الفقيرة إلى حي المهندسين الغني، ومن مساجد كبري الجمعة وعمرو بن العاص المعروفة بتراثها النضالي إلى زوايا القاهرة القديمة، لم أصادف إلّا إشارات ضئيلة للسياسة الداخلية. ومع سيطرة الأوقاف على المساجد، لم يتمكن إلّا خطباء الأزهر من إلقاء الخطب، وركزوا بشكل كبير على الأمور والأوامر الدينية المعتادة. ولم يعد نجوم الدعاة في التسعينيات وأوائل الألفية من الشيوخ المناضلين مثل عمر عبد الرحمن والشيخ كشك، أو حتى الشيوخ التقليديين مثل الشيخ الشعراوي. بل أصبحوا من ذوي أربطة العنق وحليقي اللحى مثل عمر عبد الكافي وخالد الجندي وعمرو خالد الذين اجتذبت خطبهم أعدادًا كبيرة من شباب ونساء أسر النخبة.

على نحو واضح، لم يكن الالتزام بالأخلاق الدينية والسعي نحو الروحانية بالأمر

= الخالق العظيم والله أكبر؛ ومحمد فؤاد: الحق، بالإضافة إلى ألبوم وطني يسمى جنين؛ وإيمان البحر درويش: أذن يا بلال وفيه 10 أغنيات؛ ومحمد الحلو: القدس تصرخ وهو ألبوم يضم أغنيات وطنية ودينية. انظر: خالد فؤاد، «**موسم الأغاني الدينية**»، القاهرة 10 (21 أيار/ مايو 2002م): 11.

(1) **Cairo Times** , August 30_September 5, 2001, 8.

(2) وردت على لسان صاحب محل أدوية، وردت في **صوت الأزهر**، 25 شباط/ فبراير، 2،2002م.

(3) انظر تقرير عبير عبد العظيم في **صوت الأزهر** 25 شباط/ فبراير، 2،2000م.

الجديد بالنسبة للمصريين المسلمين، بمن في ذلك ذوي الغنى واليسار. وعبر ستة عشر عامًا من التفاعل مع شرائح مختلفة من المجتمع المصري خاصة النخبة، لاحظت أنهم يحترمون القرآن الكريم والتقاليد والمؤسسات الدينية أكثر مما يقوم به نظراؤهم في إيران. غير أن تدين المصريين يمثل ارتباطًا دينيًّا سالبًا؛ فهم كمؤمنين، يقومون بواجباتهم الدينية على نحو اعتيادي وبلا سؤال. أما ما بدا جديدًا في أواخر التسعينيات، فكان أن العديد من المسلمين العاديين، ولا سيما شباب ونساء العائلات الميسورة، قد أظهروا تدينهم النشط؛ فلم يمارسوا اعتقاداتهم فقط، ولكن أيضًا بشروا بها حيث أرادوا أن يعتقد وأن يسلك الآخرون مثلهم. وكان الأثر العكسي لهذا السعي غير الاعتيادي نحو الحقيقة والهوية الدينية قد أصبح جليًّا قبل وقت طويل. وعلى العكس من المتدينين السالبين، الذي لا يكترثون بتدين الآخرين، بدأ المتدينون النشطون في الحكم على الآخرين وعلى ما يقومون به وعلى ما يفكرون فيه؛ حيث يعلون من أشكال تدينهم الخاصة، وبالتالي يخلقون خطوطًا جديدة من التقسيم والتصنيف.

إن هذا النوع من التدين كان على نحو واسع أداة الطبقات المرفهة والمميزة. وفي الحقيقة، كان هناك القليل من الإشارة على التحول الديني بين الفقراء الريفيين أو الحضريين، ربما باستثناء العمال المهاجرين إلى دول الخليج العربي. لقد عاد الكثيرون منهم إلى مصر كبرجوازية صغيرة متدينة. أما الفقراء، فقد استمروا في ممارسة تدينهم الشعبي المؤسس على اعتقاداتهم الخاصة وظروفهم الاجتماعية. لقد ظل الكثيرون منهم أميين وبالتالي جاهلين بما تحويه النصوص المقدسة والأوامر الدينية، وهم يحملون أخلاقيات اجتماعية محافظة في عمومها (مثل العلاقة بين النوعيْن على سبيل المثال). شعروا أنهم مباركون لعيشهم في بيئة إسلامية. لكنهم يرثون باستمرار «قلة المسلمين الأتقياء من حولهم». وغالبًا ما عبروا عن قسوة حياتهم في سخرية عميقة من المسلمين الذين أفسد جشعهم وجحودهم المجتمع الأخلاقي المتخيل. «ما دمنا مسلمين؛ فنحن في مجتمع إسلامي بالتأكيد»، هكذا يؤكد رمضان أبو الفتوح؛ وهو عامل حرفيّ أميّ[1]. ولا زال العديد من الأسر الفقيرة والريفية منتظمة في حركات صوفية من اتجاهات مختلفة

(1) تمّ بناء هذه الملاحظات بناء على لقاءات معمقة مع 13 عاملًا منخفض المهارة (يعملون في مسبك لزهر الحديد وورش للسيارات، ومصنع صغير والسمكرة) أجرتها بسمة دجاني، الجامعة الأميركية في القاهرة، خريف 1990م.

منتشرة عبر البلاد[1]. وراح آخرون في خلق «أولياء جدد»، كما هو الحال مع صورة الشيخ الشعراوي أو مئات الأولياء الذين تمتلئ بهم قرى الصعيد[2]. واستمرت موالد الأولياء المعروفين مثل السيد البدوي والسيدة عائشة والسيدة زينب والسيدة نفيسة والحسين في جذب جموع غفيرة من كل أنحاء البلاد. وقدر البعض أن ما يصل إلى نصف المصريين قد حضر الموالد[3]. لقد جاؤوا بطعامهم وأسرهم وقضوا أيامًا وليالي في الشوارع حول وفي جوار مقامات الأولياء. وتمزج المشاركة في الموالد المباهج الدنيوية مثل التريض وإقامة العلاقات، مع ممارسة الأذكار واختبار النشوة الروحية. وفي المساء، ينشغل الأطفال بالصخب الذي يصيب بالصمم بما تحدثه ألعاب الاحتفال، فيما الشباب يجوبون الشوارع كي يَروا وكي يُروا، فيما يلبون معتقدهم ويستمتعون بما هو ممكن. جعل هذا المزاج الاحتفالي والدنيوي لهذه التجمعات المقدسة إسلاميي الطبقة الوسطى يرونها كمناسبات «لا علاقة لها من قريب أو من بعيد بالدين، إنهم أناس يحاولون الاستمتاع فقط»[4].أما المعلقون الدينيون الأكثر تزمتًا فقد اتهموهم بأنهم يقتربون من الممارسات الوثنية[5].

أما الشرائح المتوسطة والطبقات الميسورة، خاصة النساء، لا الفقراء، قد شهدت نشاطًا دينيًّا جديدًا. فبينما كانت الطبقة المتوسطة والشرائح المنجزة منها قد احتضنت بالفعل الإسلام السياسي أثناء الثمانينيات، مالت النخب والأثرياء الجدد نحو تدين يتواءم مع مميزاتها وسلطتها. لقد عاد مهاجرو الطبقة الوسطى من الخليج (وهم مدرسون وأطباء ومهنيون) إلى الوطن في الغالب وهم أكثر تدينًا؛ فأصبحت نساؤهم يرتدين الخمار أو الحجاب، فيما يطلق

(1) للاطلاع على نقاش جيد عن الطرق الصوفية في مصر، انظر:
Michael Gilsenan, **Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion** (Oxford: Clarendon Press, 1973).
وعن الأساس الصوفي لـ«الدين الشعبي» في مصر، انظر: علي فهمي، «الدين الشعبي في مصر»، **الديموقراطية** 12 (أكتوبر 2003): 49_51.

(2) انظر:
Samuli Schielke, «Habitus of the Authentic, Order of the Rational: Contesting Saints' Festivals in Contemporary Egypt», **Critique: Critical Middle Eastern Studies** 12, no. 2 (Fall 2003): 155_175.

(3) انظر ؛ محمد حافظ دياب، «الدين الشعبي، الذاكرة والمعاش» **سطوح** 30 (1998): 16_18.

(4) مقابلة مع عصام العريان؛ القيادي البارز بجماعة الإخوان المسلمين أجراها المؤلف، تشرين الثاني/ نوفمبر 2001م.
Samuli Schielke, «Pious Fun at Saints Festivals in Modern Egypt», **ISIM Newsletter** 7 (5) (2001): 23; also Schielke, «**Habitus of the Authentic, Order of the Rational**».

الرجال لحاهم حتى يصبحوا أكثر قربًا من الله. ومنحت التقاليد الدينية السعودية المهاجرين خبرة دينية جديدة، مثل الصلاة في مواعيدها في المساجد، وحضور الدروس الدينية والتحجب القسري والامتناع عن مشاهدة الأفلام. وعند عودتهم استمر هؤلاء في ممارسة هذه الروح. وإلى جانب تقواهم الطقوسية، نمت قيم مادية وبنية هيراركية، وجدت تعبيرًا لها في معاملة الخدم والسائقين والطباخين بقسوة[1]. وقد عكست شعبية نوع جديد من الدعاة (من شيوخ وشيخات)، كما أصبحت محفزًا، لنموّ هذا النوع الجديد من التدين النشط.

ظاهرة عمرو خالد

في نهاية التسعينيات، أصبح عمرو خالد، وهو محاسب تحول إلى داعية، اسمًا مألوفًا في القاهرة. سار خالد على خطى سابقيه مثل عمر عبد الكافي وخالد الجندي لكنه فاقهما في الشعبية بين أوساط شباب ونساء الطبقة الميسورة. لقد ألقى الخطيب الموهوب على نمط مبشري التلفزيون televangelists محاضرات في البيوت والنوادي الخاصة، لكنه سرعان ما أصبح نجمًا على منابر مسجد الحصري في حيّ المهندسين العصري، قبل أن تجبره السلطات على الانتقال إلى حيّ «6 أكتوبر»، وهو حيّ غنيّ من ضواحي القاهرة. لقد أصبحت دروسه الأسبوعية ضرورة روحية لآلاف الشباب الذين تزاحموا قادمين من الأحياء الموسرة لسماعه. وتدافعت الجموع للجلوس في نقطة مثالية حيث ملؤوا قاعة المحاضرات والمناطق المحيطة بها على نحو خلق اختناقًا في حركة المرور. في العام 1999م، وصل عدد دروس عمرو خالد 21 درسًا في كل أسبوع داخل منازل الأسر المهيمنة اجتماعيًّا، ووصل هذا الرقم إلى ذروته 99 درسًا في رمضان[2]. وحققت خطب عمرو خالد المسجلة مبيعات لا تضاهى في معرض القاهرة للكتاب الضخم في العام 2002م[3]، وسافرت هذه الخطب إلى أسواق بعيدة في القدس الشرقية، وبيروت ودمشق

(1) بناء على مقابلات مع 12 أسرة مهاجرة عادت إلى مصر بعد أن قضت سنوات في المملكة السعودية العربية، أجرتها منة الشيبي ووردت في:
«**The Social Impact of Labor Migration: A Closer Look at Migration to the Gulf** (Saudi Arabia)» (**Third World Development course**, the American University in Cairo, spring 2002).

(2) Hadia Mostafa, «In Layman's Terms», **Egypt Today** 21, no. 9 (September 2000): 81_83).

(3) Amina Elbendary, «Books? What Books . . . »**, Al-Ahram Weekly**, January 31_ February 6, 2002, 14.

ودول الخليج العربي. لقد اندمجت الثقافة الشعبية مع النخبوية والإسلام التقوي لينتج شكلًا جديدًا من الدعوة على خلفية تأزم الإسلام السياسي والركود العميق في المشهد الفكري والسياسي في مصر.

استهدف الدعاة الجدد على نحو متعمد شباب ونساء طبقات النخبة، كما قال خالد الجندي «ناس من ذوي النفوذ ... لأنهم قادرون على تغيير الأمور»[1]. ولأن أسر النخبة بقيت بعيدة عن المساجد التراثية الواقعة في مناطق الطبقة الفقيرة، أطلق الدعاة الجدد رسالتهم من البيوت والنوادي والمساجد الجديدة في الضواحي الموسرة. والأكثر أهمية، أنه بالإضافة إلى الخطب المباشرة التي ينشر من خلالها رسالته، استخدم عمرو خالد وسائل الإعلام على نطاق واسع، فاستخدم القنوات الفضائية وقنوات مثل دريم واقرأ وأوربيت، وموقعه الإلكتروني النموذجي، والشرائط المصورة والصوتية التي وصلت إلى الطبقة الوسطى العليا، والطبقة الميسورة على وجه التحديد[2]. ولبعض الوقت، وزعت المجلات التابعة للدولة مثل الأهرام العربي والأهرام الرياضي شرائطه كهدايا مجانية للقراء. وأسس خالد الجندي خطًّا مدفوع الأجر وهو «الهاتف الإسلامي» للجمهور كي يتصل ويتلقى النصيحة من الشيخ[3]. وخلال عام واحد، ازداد عدد المكالمات اليومية من 250 مكالمة إلى ألف مكالمة. ومن جانبه، انتقل عمرو خالد مع رسالته إلى ضاحية العجمي ومنتجعات الساحل الشمالي، ولاحقًا قام بجولات لإلقاء الدروس في الدول العربية التي سبقته سمعته إليها. وفي بداية الألفية، كان يتمّ التعامل مع عمرو خالد على أنه نجم شعبي تحضر كبار الشخصيات مثل الملكة رانيا ملكة الأردن محاضراته. لقد عكست الديكورات ذات الألوان الزاهية للتوك شو الذي يقوم به، على العكس من شكل المنابر الأزهرية المتواضعة، مزاج جمهوره: وهم من النخبة التي تتكون من رجال ونساء تتراوح أعمارهم بين العشرين والخامسة والثلاثين لم يتعرضوا للآراء الدينية على هذا النحو المباشر والمكثف.

(1) مقتبس من: Mostafa, «**In Layman's Terms**», 83.

(2) أنا مدين بهذه المعلومة لطالبتي داليا أحمد مصطفى وورقتها الفصلية:
«**Modern Da'wa and E-Piety: An Investigation of Amr Khalid and His Populist Islamic Micromobilization**» (the American University in Cairo, fall 2001).

(3) تمّ الإعلان عن الهاتف الإسلامي في **مجلة عقيدتي**، 5 آذار/ مارس 2002م. وسيكون على المتصل أن يترك أسئلته وسيتلقى الإجابة بعد 24 ساعة. وبلغ سعر النصيحة جنيه استرليني واحد للدقيقة.

ماثل عمرو خالد جمهوره؛ فهو شاب وحليق وغالبًا ما يرتدي البلوجينز وتشيرتات بولو أو بذلة ورابطة عنق، إنه يجسد روشنة مزامنة لروشنة عمرو دياب، والقوة الإقناعية لدى بيلي غراهام، والوصفات العلاجية التي يقدمها دكتور فيل (ماكجرو). بالنسبة للشباب، فإن عمرو خالد «هو الداعية الوحيد الذي يتناول ويتبنى احتياجاتنا الروحية». وهو شخص «يجعلنا مرتاحين نفسيًّا»، و«يعاملنا كبالغين لا كأطفال»[1]. وعلى العكس من الدعاة التقليديين الذين يشتهرون بطرقهم المفتقدة إلى الدعابة والمتقشفة، يجسد عمرو خالد المزاوجة بين الإيمان والمرح. ويقدم هو وزملاؤه الذين يتحدثون بنغمة عاطفية وحساسة، وبعربية عامية، رسائل أخلاقية بسيطة عن ممارسات الحياة اليومية، فيناقشون قضايا تتراوح بين العلاقات والمظهر ، والزنا إلى المطاعم الفاخرة والقيادة في حالة السكر والحجاب وخطايا الصيف في مارينا[2]. وبشكل ما، عمل الدعاة الجدد كمعالجين شعبيين في مجتمع مأزوم لا يعتبر كثيرًا بثقافة العلاج الاحترافي. فغالبًا ما يصاحب دروس عمرو خالد، انفعالات شعورية وراحة ثم بكاء. وينبه خالد جمهوره قائلًا «عليكم أن تحضروا دروسي، لا لتوسعوا معرفتكم ولكن لتمسوا قلوبكم».

من أمثال عمرو خالد، وجد الشباب أنه يمكنهم أن يكونوا متدينين وأن يمارسوا حياة عادية في آنٍ، فيعملون ويدرسون ويتمتعون مثل أيّ شخص آخر في المجتمع. لقد أكدت كلمات خالد التي ألقاها على مستمعيه أن بإمكانهم أن يكونوا أتقياء وأن يحافظوا على قوتهم ومراكزهم في الوقت نفسه. كان لرسالة خالد أثرها في مصر ذات المجتمع الاستهلاكي التي يسيطر عليها الأثرياء الجدد؛ حيث تتعايش التقوى والثروة كشريكيْن دائميْن. وهو أمر مثيل لدور الكنيسة الميثودية التابعة للطبقة الميسورة في الحزام الإنجيلي بالولايات المتحدة حيث يندمج الإيمان بالثروة في سعادة بالغة؛ إن أسلوب خالد يجعل الأغنياء يحسنون الظن بأنفسهم.

ليس خالد عالمًا أو مفسرًا للقرآن ولا يصدر الفتاوى. بل كرس نفسه لتصحيح القيم الأخلاقية والسلوكيات اليومية؛ فيشجع على قيم مثل التواضع والكرم والثقة والولاء

(1) كان هذا بناء على مقابلاتي مع معجبي عمرو خالد، القاهرة، أيار/ مايو 2002م، وعلى مقابلات أجرتها داليا مصطفى وقدمت في: «**Modern Da'wa and E-Piety**»

(2) مارينا هي منتجع شهير للطبقة الوسطى على ساحل البحر المتوسط.

والتوبة. غير أنه أيضًا ليس مفكرًا إسلاميًّا ليبراليًّا؛ فقد ظلت أفكاره محافظة والعديد منها متلاعِب. ففي مسألة الحجاب، على سبيل المثال، جعل عمرو خالد «عفة المجتمع ... متوقفة على عفة المرأة»، وعفة المرأة متوقفة على «حجابها». إذ إن «امرأة واحدة بإمكانها أن تغوي مئة رجل، إلّا أن مئة رجل لا يستطيعون إغواء امرأة واحدة». وبالتالي، طبقًا لهذا المنطق، فإن النساء السافرات ينشرن الرذيلة، «إن الحجاب الكامل من الرأس حتى أخمص القدمين واجب في الإسلام». والنساء المسلمات من غير المقتنعات بهذا لسن مسلمات حقيقيات، إذ إن الإسلام في مفهومه الحرفي يعني ببساطة «الاستسلام»، كلمة الله «حتى إذا لم تفهمها، يجب أن تطيعها».

كان الدعاة المسلحون بهذا المنطق والناطقون بهذا الاقتناع والقوة العارمة عازمين على إيجاد متحولين. لقد قدموا في أناة وتفصيل إرشادًا للنساء، لنقل، لبدء التحجب. لذا، لم تلبث كثيرات منهن أن أحدثت تغيرات ظاهرية في حياتهن: التحجب، وارتداء النقاب (وهو أمر لم يصر عليه عمرو خالد)، والصلاة بانتظام في المساجد، واكتساب هوية دينية تقية. قدم خالد خطابًا دينيًّا احتوى على العاطفة والوضوح والمعاصرة والمرح، لكنه افتقد الجدة، والتميز والجرأة. فبينما كان أسلوبه مبتكرًا، ظل فكره الديني نصوصيًّا بعمق، ومفتقرًا إلى الرؤية الضرورية لدمج التفكير النقدي في حديثه. لم يكن هذا بسبب أنه لم يدرس في الأزهر. ففي الواقع، لا تختلف آراء خالد الدينية عن آراء مشايخ الأزهر التقليديين والذين قاموا بلفظه على الرغم، وربما بسبب، شعبيته الجارفة. بالأحرى، في تلك الفترة في مصر، عندما تفتتت السلطة الدينية، ولم تظهر أيّ إشارة على الابتكار في الإسلام، ظهر عمرو خالد على أنه مبتكر ومجدد حتى لو في أسلوبه فقط. إن الجاذبية الجماهيرية للدعاة من أمثال عمرو خالد كانت نتاجًا لأزمة التعليم الجماهيري في مصر، وهو تعليم يُعلي من شأن التذكر والمعلومات المتناثرة ويقدس الكلمات المطبوعة ويُنشئ رقباء سلطويين. فمقارنة بالسلوك الأبوي لشيوخ الأزهر، ظهر عمرو خالد العطوف والحساس في شكل ديموقراطي حقيقي يرشد العشرات من الشباب الأحسن حالًا إلى التقوى الفعالة. بيد أن الحلقات، وهي حلقات شبه خاصة لمجموعات النساء، لعبت دورًا هامًّا مساويًا لدور الدعاة الجدد في إعادة أسلمة النساء المصريات.

إعادة أسلمة المرأة

أصبحت الحلقات ظاهرة في المشهد الديني في مصر منذ منتصف التسعينيات فصاعدًا. لقد ظهرت مجموعات صغيرة ومتفرقة تتكون من 10 إلى 60 امرأة، تكونت هذه المجموعات بشكل واسع من نساء الحضر الساعيات إلى تقوية إيمانهن[1]. قادت هذه المجموعات داعيات أو شيخات ألقيْن دروسًا دينية في المساجد والنوادي المحلية وغالبًا في المنازل الخاصة. وبعضهن مثل شيرين فتحي، وهي طبيبة سابقة وداعية نخبوية بارزة في مجمع الهلال الديني، اجتذبن مئات النساء من العائلات الميسورة[2]. ووظفت الداعيات الأقل شهرة لغة دعوية أكثر بساطة، وغالبًا ما أطرت في خطابهن تطلعات اقتصادية واجتماعية تضمنت «الشوبينج غير المحدود في الحياة الآخرة»[3].

أجبر سعي النساء نحو الفضيلة الشخصية ليس فقط إلى الاستماع إلى الداعية، لكن أيضًا إلى ممارسة الأعمال الطيبة من خلال الخدمات الخيرية التطوعية. لقد أقمن حفلات للاحتفاء بطقوس الهدى الديني للمسلمين المولودين مجددًا. وفي حفلات الحجاب، قمن بمباركة التبرع للحجاب من قبل النساء الصغيرات والمتقدمات في العمر اللائي كن يعاملن، للمفارقة، كما لو كن في مسابقات للجمال. أتت معظم الناشطات من الطبقة الوسطى والأسر الميسورة. استخدمت البعض منهن السائقين لزيارة المنازل والمستشفيات ودور الأيتام والحديث عن تلك الزيارات في حلقاتهن.

على الرغم من أن الأخلاقيات التي تتبناها الداعيات تتلاقى على نحو كبير مع المبادئ المحافظة للأبوية، إلّا أن العلماء قد عبروا عن معارضتهم لحركة الدعوة تلك التي تقودها المرأة. وعلى الرغم من أن الشيوخ دائمًا ما شجعوا النساء المتعلمات على أن يقمن

(1) لا يوجد رقم دقيق حول عدد النساء في الحلقات، ولكن هناك دليل مروي يشير إلى أن أعدادهن كانت كبيرة، مع قول معظم الناس إنه كانت هناك تجمعات في أحيائهن.

(2) انظر:

Sherine Hafez, «**The Terms of Empowerment: Islamic Women Activists in Egypt**» (M.A. thesis, the American University in Cairo, 2001).

(3) في إحدى الخطب بالقاهرة، أخبرت إحدى الشيخات مستمعاتها عن كيف أن الله في الحياة الآخرة سيجازي النساء الصالحات «بتسوق غير محدود»، فوعدتهن قائلة: «ستتسوقين لكل ما ترغبين فيه وبالكميات التي تريدينها» وعلى الرغم من أن الرجال الصالحين موعودون في نظر الشيخة بالحور العذارى، فإن الزوجات الصالحات سيكن في موقع أكثر تميزًا حيث سيكنّ الشريكات الجنسيات المفضلات للرجال. ورد في:
Hania Shokamy, **Cairo**, December 2001.

بـ«تقديم الرعاية لبيوتهن وطاعة أزواجهن»، أو شجعوهن على الإعراب عن أفكارهن حيال قضايا المرأة. إلّا أنهم رأوا الدعوة النسوية باعتبارها «انحلالًا»[1]. لقد رفض رجال الدين بالأزهر على نحو صريح أن يكون للنساء سلطة في إصدار الفتاوى، وذلك خوفًا من أن تتعدد مصادر السلطة التي من شأنها أن تقوّض الاحتكار للسلطة المعنوية و(الذكورية)، وربما تؤدي إلى خلق الفوضى والارتباك بين المؤمنين.

بشكل ما، تتضمن مشاركة المرأة المسلمة في الاختصاصات الدينية إعادة تعريف الأدوار النوعية. غير أنه كانت هناك مفارقة تتمثل في أن هذا يعني تمكين المرأة، وفي الوقت نفسه إعادة إنتاج القيود الأبوية. وعلى هذا النحو لم تكن أنشطة الداعيات تمثل أيّ نوع من «النسوية الإسلامية» أو النضال من أجل المساواة بين النوعين كما يتضح داخل النموذج الإسلامي. تاريخيًّا، كان من الصحيح أن الناشطات في الشرق الأوسط من أمثال عائشة التيمورية وزينب فواز، نظيرة زين الدين وملك (حفني) ناصف، وقدرية حسين، كان عليهن دائمًا أن يعدن تأويل الأفكار الإسلامية من أجل حقوق أكثر للنساء[2]. غير أن النسويات الإسلامية كن مختلفات فرأين أن هناك حقوقًا أصيلة للنساء المسلمات في الخطاب الديني. ومع ذلك، فقد تعاملن مع حقوق المرأة باعتبارها نقطة الانطلاق واستخدمن لغة دينية وعملن على استخدام لغة وممارسات دينية لتوسيع هذه الحقوق.

مع ذلك، بدا أن للنساء الناشطات في الحلقات اهتمامات مختلفة؛ فقد انصبت اهتماماتهم بشكل أكبر على تنقية ذواتهن حتى ينلن القرب من الله وحتى يستعين من مثل التقوى والالتزام وتقويم الذات الإسلامية[3]. إن الأفعال الدنيوية التي تمكن النساء أو تخدم الآخرين ببساطة ليست إلّا خطوات على طول طريق الخلاص الشخصي. ومثل هذا الإحياء لم يعد بالإمكان أن يتحقق فقط من خلال العبادات المجردة، إن الدعوة التي تجعل من المؤمنين سواسية أصبح لها أهمية قصوى. قد يحدث هذا انقسامات بتوليد التنافس والتمايز بدلًا من التضامن. فالنساء ذوات التدين المتماثل سوف يكوِّن «صحبة» يقصين منها الأقل تدينًا وغير المتدينين أو غير المسلمين. أي إنه بينما تستفيد الأفراد من النساء «التحول إلى

(1) Hafez, «**Terms of Empowerment**», 85_86.

(2) Leila Ahmad, **Women and Gender in Islam** (Cairo: the American University in Cairo Press, 1998); Margot Badran, **Feminism, Islam and Nation** (Princeton: Princeton University Press, 1995).

(3) Hafez, «**Terms of Empowerment**».

الدين» بمعنى تعزيز استقلالهن، ومع إعادة إنتاج القيود الأبوية، يغلقون السبل أمام النساء اللائي لا يشاركنهن الأيديولوجيا نفسها. بشكل واضح، لم تكن الناشطات المتدينات في مصر ، على النقيض من الحالة الإيرانية، منخرطات في التنافس السياسي من أجل حقوق المرأة. فبالنسبة إليهن، يمنح النشاط الإسلامي المرأة «الانسجام والرضا الذاتي من خلال تقوية قيم مثل الصبر والتقوى والالتزام»[1]. وتختلف فكرتهن عن تصفية الذات عن قيم النسوية الليبرالية مثل الاستقلال الذاتي والحرية والمساواة. وبدلًا من استهداف البنية الأبوية، يعارضن توكيد النسويات الغربيات على الليبرالية والفردانية (في مقابل الأسرة) والتسامح مع أمور مثل (المثلية الجنسية). وفي الحقيقة، فأن تكون المرأة «صالحة « وأن تقوم على «رعاية المنزل» هو شكل من العبادة والإنجاز . فكما ذهبت الداعية شيرين فتحي، فإن «كل مهمة شاقة تقوم بها، وكل ورقة عنب تقوم بلفها بمهارة، لن تضيع هباء؛ إذ إنها في النهاية شكل من العبادة»[2]. ربما كان هذا الاعتقاد الأبوي الذي شكل العلاقة الحميمة بين منى؛ وهي سيدة أعمال متمكنة تغطي وجهها بالنقاب، وزوجها. «وتعلن منى بفخر، «عندما يتعلق الأمر بزوجي، فينبغي لي أن أسعده كما يأمرني الدين؛ فعليّ أن أمارس معه الجنس في أيّ وقت شاء ذلك وألّا أرفضه أبدًا، فهذا الأمر مثل الصلاة والصوم بالضبط»[3]. وحتى الناشطات الأكثر شهرة مثل صافيناز كاظم، واللائي تحدثن عن عدم التوازن بين الجنسين، وبالتالي تمّ تصنيفهن على أنهن «نسويات إسلاميات»، قد قمن بدحض النموذج النسوي الأوسع. لقد كنّ إسلامويات رأين أن تحرير المرأة إنما يعتمد على إقامة الشريعة. فطبقًا لكاظم، «إن التزام المرأة بالشريعة هو أقصى درجات التحرر التي يمكن تحقيقها»[4].

كيف لنا أن نفكر في هذا النوع من الالتزام الديني بين النساء الميسورات في مصر؟ فإذا كان الأمر متجذرًا بشكل مجرد في الرغبة الأخلاقية في «التصفية الذاتية»، وفي التطلع إلى السكينة الداخلية أو في الحاجة إلى جماعة أو تضامن[5]، إذن، فلماذا انتشر

(1) Hafez, Ibid., 59.

(2) Preacher Sherine Fathy, cited in ibid., 92.

(3) Mona**, interview** by Noha Abu_Ghazzia, Cairo, spring 2003.

(4) ورد في:
Azza Karam, **Women, Islamists and the State** (London: Palgrave, 1997), 219. Amira Howeidy, «Born to Be Wild», **Al-Ahram Weekly** , December 23_29, 1999, 19.

(5) S. Duval, «New Veils and New Voices: Islamist Women's Groups in Egypt», in **Women and Islamization** , ed. Karin Ask and M. Tjomsland (London: Bridles Ltd., 1998), 45_73.

هذا بين ذوي اليسار وبشكل عام بين النساء، ولماذا حدث هذا في تلك المرحلة التاريخية على وجه التحديد؟ يجد أحد المراقبين المصريين البارزين أنه «مدهشة هي ندرة أمثلة التعصب الديني بين الطبقات الاجتماعية الأعلى بين الشعب المصري». ويرى أن السبب وراء هذا «أن هذه الطبقات متحررة من الشعور بالدونية الذي خبرته الشرائح الدنيا من الطبقة الوسطى المتطلعة»[1]. في حقيقة الأمر، هناك دائمًا اتجاه دائم التكرر نحو الربط بين النشاط الديني والطبقة الدنيا عديمة القوة والسوقية. من المعروف أن ماركس كان مهتمًّا بسياسات الدين، فكونه يعمل كزفرة الجماهير المقهورة. وقد ظهرت النخب في المشهد التحليلي باعتبارها مستغلة لتدين الجماهير. لقد استمر هذا المنظور كمكوّن للنموذج الماركسي السائد. وعلى الرغم من أن مفكرين مثل مايكل لوي، ممّن راقبوا صعود النشاطية الدينية قد أشاروا بشكل دقيق إلى الإمكانات المحافظة والراديكالية داخل الدين، فإنهم نادرًا ما تناولوا الالتزام الديني للنخب[2]. بالنسبة لـ«ماكس» فيبر ، فإن النخب بشكل عام ظلت بعيدة عن الدين. واقترح فيبر، باستكشافه التوجهات الدينية لدى الطبقات المهمشة، أن الوضع الخاص للنبلاء، القائم على الشرف، لا يتواءم مع المفاهيم الدينية المتمثلة في الخطيئة والخلاص والتواضع الديني[3]. إن مثل هذه الأفكار سوقية لدرجة لا يمكن للنخب أن تستبطنها. وبالنسبة لفيبر، فإن الطبقات المميزة نادرًا ما تكون ميالة لفكرة الخلاص، بل بالأحرى تهتم النخب على نحو أكبر بفكرة «إعادة التوكيد النفسي على الشرعية»[4]. لمثل هذه التفسيرات جذور في التوجهات العلمانية للمنظرين الاجتماعيين، بافتراضهم ضمنيًّا أن الأثرياء محدثون، وهؤلاء المحدثون عقلانيون ومن ثم علمانيون[5]. الآن، من الواضح أن الدين قد يعمل كـ«أفيون للأغنياء» باعتباره مصدرًا للسكينة ولدرء عجزهم المعنوي والروحاني (في مقابل المادي)، وليقدم لهم معنى لما لا يستطيعون السيطرة عليه، مثل ألغاز الألم والموت. حتى إن «الشعور بالدونية»،

(1) Galal Amin, **Whatever Happened to the Egyptian: Changes in Egyptian Society from 1950 to the Present** (Cairo: the American University in Cairo Press, 2001), 37_38.

(2) Michael Lowy, **The War of Gods** (London: Verso Press, 1996).

(3) انظر: Max Weber, **The Sociology of Religion** (Boston: Beacon Press, 1964), 85.

(4) Ibid., 107.

(5) انظر:

Alan Aldridge, **Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction** (Cambridge: Polity Press, 2000).

الذي غالبًا ما يقتبس كسبب «للتعصب الديني» يمكن أن يوجد في أوساط «الطبقة العليا» للمجتمع، وبالتحديد بين نسائها.

إن نساء النخبة المسلمات أكثر عرضة للتقوى أكثر من أية مجموعة اجتماعية أخرى؛ إذ إن مساحة الخطيئة أوسع لديهم من الآخرين؛ فمقارنة بالرجال، الفقراء وغير المسلمين، تظهر النساء المقتدرات ميلًا أكبر إلى التقوى حيث إن وضعهن الطبقي ونمط حياتهن مرتبط، أكثر من أيّ جماعة أخرى بـ«الخطيئة» وبالتالي قد يوقع في الخطيئة. فباعتبارهن أفرادًا من طبقة متميزة، فهن الأكثر احتمالًا للذهاب إلى الملاهي الليلية والبارات وحفلات الرقص والغناء وأن يواعدن رجالًا أو يظهرن «نصف عاريات» على الشواطئ. وإذا كن غير قادرات على تكييف مثل هذا السلوك مع كونهن مسلمات، فمن المحتمل أن يعانين من القلق الأخلاقي والندم. وعلى الرغم من أن الرجال المقتدرين يمارسون نمط الحياة نفسه، فهم ليسوا خاضعين إلى المستوى نفسه من الخطيئة والذنب كالنساء. إن مركزية جسد الأنثى في الأحكام الأخلاقية التي اتضحت في التقسيم النوعي للخطيئة تخضعها إلى أفعال «خاطئة» من المحتمل أن تكون غير متناسبة بالمرة. لذلك، وبينما يظهر الرجال والنساء المسلمين أنصاف عراة على الشواطئ، فإن النساء لا الرجال سيتمّ اعتبارهن غير أخلاقيات، أو أن شعر النساء المكشوف، لا شعر الرجال، سيثير فتنة اجتماعية. في مجموعة من الحوارات المعمقة، تحدثت نسوة مسلمات «ولدن مجددًا»[1] بلا تمييز عن عناء الشعور بالذنب. فأشارت سمية؛ وهي مصممة داخلية في الثامنة والثلاثين ترتدي نقابًا، إلى أنها كيف كانت في بداية عقد الثلاثينيات: «أسهر بالخارج حتى وقتٍ متأخر أشرب وأرقص» وفي تلك الحفلات «باستطاعة أي رجل أن يضحك معك وأن يلمسك ولا تستطيعين وقف هذه الحركات»، و«جعلتني هذه الانتهاكات أشعر بالذنب». أما هنا، وهي في العشرينيات من عمرها فقد ذهبت أبعد من ذلك إلى حالة من «الاضطراب النفسي» العميق، كما عبرت عن نفسها، حيث قضت سنوات في «الحركة الفكرية اليسارية» لم تمارس فيها الصلاة ولكن مارست الشرب والمواعدة والشك. وعلى الرغم من أنها لم تشك أبدًا بالله، فقد طلبت الهداية من سيدة عجوز صالحة، فكانت نصيحتها «ليس هناك ما تقرئينه،

(1) من المدهش، أن النساء عبّرن عن الكيفية التي ستبدأ بها لحظة الهداية من خلال الاغتسال لغسل ذنوبهن، وهو أمر شبيه إلى حد كبير بطقوس المسيحيين المولودين مجددًا.

فقط أطيعي الله وسيأتي الباقي لاحقًا». «كانت البداية في صحوتي الدينية عندما كنت أشاهد جدتي وهي تموت»، بعد ذلك، تركت هنا دراساتها الجامعية وتزوجت وبدأت في التدريس في مدرسة ابتدائية إسلامية[1].

بدا على نحو غير مؤكد أن هناك حالة مكثفة دفعت النساء إلى الإيمان الفعال. وبالصدفة، حدث أن كانت هذه الطبقة من النساء على التحديد قابلة إلى انعدام اليقين بشكل أكبر لأنها تعرضت للعديد من الحقائق التي يجب أن تتعامل معها؛ فقد منحن القدرة على التعرف إلى أنماط حياتية وأفكار واختيارات متنوعة وربما مختلفة إلى حد بعيد، والحقيقة التي لم يكنّ قادرات على حسمها. بالنسبة للبعض، كانت حتى فتاوي المشايخ المختلفين مصدر قلق وارتباك. وفي مثل هذه الحالة من «القلق الوجودي»(*)، باستخدام مصطلح غيدنز ، لعبت السبل المتيسرة لممارسة التقوى ـ مثل الاستماع إلى عمرو خالد وحضور الحلقات ومشاهدات القنوات الفضائية الدينية مثل اقرأ، دورًا حاسمًا في تحويل قلق هؤلاء الأفراد إلى راحة، وقلقهم إلى سلام. لقد منحت هذه السبل النساء حياةً حازمة في عالم من الخيارات المتعددة[2].

لا زال هناك عامل اجتماعي. لقد خلق التحيز النوعي طبقة من النسوة الثريات اللائي يلبسن جيدًا، ويرتدن نوادي خاصة، ولكن على العكس من نظرائهن من الذكور، يبقين مهمَلات اجتماعيًّا. بكلمات أخرى، فإن «رأس المال الرمزي»(**) للنساء لا يعادل وضعهن الاقتصادي وهذا في مجتمع شغوف إلى حدٍّ بعيد بمزايا الوضع الاجتماعي. وبينما ينخرط نظراؤهن من الذكور بنجاح في الأعمال والبيروقراطية علنًا، فإن النساء إما أن يشغلن «وظائف النساء» قليلة الشأن أو يفضلن عزلة الأعمال المنزلية على مهانة مثل هذه المواقع العامة «المتدنية». هذه الفجوات النفسية الاجتماعية يتم ملؤها من خلال

(1) سمية؛ مقابلات أجرتها نهى أبو غازية، القاهرة في ربيع 2003م. هنا؛ مقابلة أجراها المؤلف، القاهرة في ربيع 1995م.

(*) مصطلح فلسفي ونفسي يشير إلى حالات القلق والفزع التي تصيب المرء جرّاء التأمل في الأسئلة الوجودية المرتبطة بالحياة، مثل البحث في ماهية الوجود ومآله. ظهر المصطلح فلسفيًّا في القرن التاسع عشر على يد سورين كيركجارد الفيلسوف الوجودي الذي عبر عنه بمصطلح Angst الذي يشير إلى الخوف من الوجود، ثم فريديريك نيتش، وتعزز في القرن العشرين بتضافر الفلسفة الوجودية وعلم النفس.

(2) Anthony Giddens, **Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age** (Stanford: Stanford University Press, 1991).

(**) يشير مصطلح رأس المال الرمزي إلى الوضعية التي يصبح عليها المرء في المجتمع نتيجة امتلاكه موارد رمزية متعلقة بالشرف والهيبة والسمعة الطيبة وحسن السيرة.

التدين بكل مكوناته الفاعلة؛ الهوية والتنظيمات والطقوس على نحو يعزز من مشاعر اليقين والقيام بأعمال ذات فائدة.

ولكن لماذا التدين هو ما يملأ هذه الفجوة وليس شيئًا آخر؟ لقد همشت هيمنة الحساسيات المحافظة على نحو جذري، بل قمعت في الواقع أشكال الإدراك البديلة. إن الشبكات النسائية غير الرسمية من النوادي والحفلات الخاصة والجمعيات قد تحولت بالفعل إلى أماكن استطاع من خلالها الدعاة الجدد مثل عمرو خالد وخالد الجندي أن ينشروا رسائلهم التبشيرية بين النساء. أما النساء العاديات فقد تعرضن في الغالب لهؤلاء الدعاة عرضًا أو من خلال الإشارة من صديقاتهن أو كوسيلة لإرضاء فضولهن الضعيف. ومع ذلك، بمجرد أن تكون الواحدة منهن في إحدى الجلسات، فإن أغلبهن يقابلن كلمات قوية وحججًا مدعية ليس لديهن القبل الفكري أو الشجاعة المعنوية لإنكارها. وبينما يغمرهن شعور غير مريح بالذنب واللوم الذاتي حول ماضيهن «غير المحتشم»، إنهن يردن أن يغرقن أنفسهن في جماعة التقوى التي هيأت أعضاءها بمجموعة مسبقة من الأفكار والسلوكيات والثبات المعنوي فاصلًا إياهن عن أنشطتهن وجماعاتهن السابقة. هنا استطعن أن يعبّرن عن ذواتهن بطريقة جماعية وأن يحقّقن توقهن للتغير والفردانية، وإن ظللن ملتزماتٍ بالأنماط الاجتماعية. «لقد قتلت أنوثتي بارتداء النقاب كي أدخل الجنة»[1]، يمثل هذا النوع من التحقق الذاتي الذي تستطيع النساء المسلمات أن يسلكنه بصحبة أو بدون أزواجهن أو آبائهن أو أمهاتهن حيث يقدرن على القيام بأي شيء عنه. كلّما أصبح السلوك الإيماني أكثر طبيعية، كان من الأسهل للقادمات الجدد أن يمارسنه فاصلًا تلك النسوة عن جيل أمهاتهن اللائي عشن حياة بمشاعر أقل تقوية.

وعلى عكس النساء الثريات القدامى، اللائي وجدن أدوارًا ذات معنى في الأعمال التطوعية (الجمعيات غير الحكومية)، فإن الثريات الجدد في عقدي الثمانينيات والتسعينيات قد أظهرن اهتمامًا أقل بالأعمال التطوعية. لقد تطبعن بالأخلاقيات العامة لطبقتهن – اكتناز الثروة والتظاهر بالاهتمام بألعاب الثقافة العليا والترفع عن المسؤولية المدنية، وتقدير التعليم طالما يجلب مكانة اجتماعية، أو السعي وراء جوازات السفر الأجنبية. جسدت هذه الطبقة عقلية مصر في ما بعد الانفتاح، حيث تقف «الفردانية

(1) **نساء في منتصف العمر من النخبة**، مقابلات مع نهى أبو غازية، القاهرة، ربيع 2003م.

التملكية Possessive Individualism» في القلب من أخلاقيات السوق الحرة[1]. لقد اقتصرت «وطنية» الأثرياء الجدد على الشعبوية الثقافية، وهو نوع ضيق الأفق من الأنشطة والتي تجمع للمفارقة خيلاء المعدومين من ناحية إلى جانب الروابط الكوزموبوليتانية والاستهلاكية من ناحية أخرى. إن مساعدة الفقراء لخاطر الفقراء أمر يعني القليل بالنسبة إليهم. ولا ينبع ازدراؤهم للأعمال التطوعية فقط من غياب المسؤولية الاجتماعية، ولكن أيضًا من كراهيتهم الفظة للارتباط بالفقراء. فقط عندما تتحول نساء هذه الطبقة إلى التقوى الفعالة فإنهن يظهرن اهتمامًا بالأعمال الخيرية مثل التبرع ومساعدة اليتامى وزيارة الأرامل، ليس فقط بدافع من الاهتمام الأصيل، ولكن بالأحرى بسبب الالتزام الديني الذي يظل أصوليًّا بشكل عميق.

الشباب والتدين

ماذا عن تدين الشباب؟ في التسعينيات، تبنى الشباب المعولم في مصر تدينًا مرنًا يتلاءم وطبعهم الشاب، وبهذا لاقى تدينهم مزيدًا من الجمعية. بيد أن فشلهم في بناء أيّ نفوذ سياسي، فإن الشباب وتدينهم الانتقائي والاستيعابي بقي هامشيًّا ودفاعيًّا أمام الأرثوذكسية الدينية. وقبل عقد فائت نظر إلى الشباب باعتبارهم إسلاميين يشنون حرب عصابات ومقاتلين يقتحمون حرم الجامعات أو متزمتين يحفظون القرآن في زوايا الشوارع الخلفية والمساجد الصغيرة في الأحياء المترامية. لقد كان من المتوقع من التيار العام في الشباب أن يكونوا أتقياء وأن يكونوا ملتزمين بشدة بالانضباط الأخلاقي الإسلامي. بيد أنهم في حيواتهم اليومية هدموا هذه الصورة المتخيلة. قالت طالبة جريئة من القاهرة: «إن شباب هذا البلد يتمرد على تقاليده القديمة ... إننا نتحرر من قيودنا، فلا نريد أن نحيا حياة الأجيال القديمة. إن النساء اللائي يدخن الشيشة هن الصورة الأقل صدمة من تمرد جارٍ»[2].

لم يظهر الانفجار الإعلامي حول «الشباب عبدة الشيطان» في كانون الثاني/ يناير 1997م الهلع الأخلاقي من تأثر الشباب بموجات الثقافة الغربية السائدة، ولكن أيضًا

(1) للاطلاع على تحليل نقدي لمُثُل ما بعد الانفتاح، انظر:
S. E. Ibrahim, **New Arab Social Order** (Boulder: Westview Press, 1985).

(2) مقولة لهدى في ردٍّ على سؤالي: «ما الذي يعني أن تكوني شابة في المجتمع المصري اليوم؟» **مقابلة مع المؤلف**، القاهرة، ربيع 2003م.

ظهور التأكيد الذاتي لدى الشباب المصري المعولم. فكل ليلة من الخميس كان يجتمع المئات من الشباب ميسور الحال في أحد المباني الكبيرة المهجورة للتعرف على بعضهم وللمرح وللرقص على موسيقى الهيفي ميتال Heavy Metal. وعلى الرغم من أن التغطية الإعلامية العاطفية واعتقال عشرات من هؤلاء الذين اتهموا بـ«عبادة الشيطان» وضعت حدًّا لهذه التجمعات، إلّا أنها أثبتت وجود ثقافات فرعية تحتية لاحظها القليل من البالغين. غير أن الثقافات الفرعية القائمة على الموسيقى لم تنتهِ بعد تلك الحادثة. لقد عاد ظهورها لاحقًا في شكل عربدة جامحة والتي بدأت مع تجمعات صغيرة سرعان ما نمت بعد العام 1998م. لقد كانت العربدة المصرية خالية من الجنس إلى حدّ بعيد، لكنها تضمنت الكحول وتناول العقارات (غير المصرحة)، مثل (حبوب النشوة أو الاكستاسي). في الحقيقة، لم يكن تجريب الكحول مقتصرًا على أطفال الميسورين؛ فقد تناول واحد من كل ثلاثة طلاب في المدن الكحول (البيرة بشكل أساسي)[1]. وقد حذر متخصصون في القانون من ازدياد تعاطي المخدرات ولا سيما الاكستاسي[2].

فيما غلبت بشكل عام «ثقافة الصمت» حيال النشاط الجنسي[3]، بدا أن ممارسة الجنس فيما قبل الزواج شائعة بين الشباب المسلمين، على الرغم من المحاذير الدينية والقيمية. أوضحت مسوح تقريبية ولكنها دالة، تمّ إجراؤها على فتيات المدارس الثانوية والجامعات أن 45% منهن كان لديهن نوع من الخبرة الجنسية. وقال أكثر من 70% من الطلاب الذكور أنهم لن يمانعوا في ممارسة جنس ما قبل الزواج طالما لن يتزوجوا من شريكاتهم[4]. تستخدم الغالبية من هؤلاء الشباب البورنوغرافيا ويستمني على نحو منتظم، على الرغم من أنهم

(1) كانت نسبة البلد 22%.

M. I. Soueif, G. S. Youssuf, H. S. Taha, H. A. Moneim, O. A. Sree, K. A. Badr, M. Salakawi, and F. A. Yunis, «Use of Psychoactive Substances among Male Secondary School Pupils in Egypt: A Study of a Nationwide Representative Sample», **Drug and Alcohol Dependence** 26 (1990): 63_79, at 71_72.

(2) قيل إن عدد الوحدات التي صادرتها الشرطة قد قفزت من 2.276 في العام 2000م إلى 7.008 في العام 2001م: ورد في: **Cairo Times** , March 14_20, 2002, 16.

(3) انظر المجلس القومي للسكان:

Transitions to Adulthood: A National Survey of Egyptian Adolescents (Cairo: Population Council, March 1999).

(4) انظر :

Ayman Khalifa, «The Withering Youth of Egypt», **Ru'ya** 7 (Spring 19956_10.

يعتبرون أن هذا أمر خاطئ دينيًّا وصحيًّا[1]. ووجدت دراسة أكثر شمولية «معدلات أساسية لممارسة الجنس قبل الزواج بين طلاب الجامعة»[2]. لقد تأكدت الظاهرة من قبل المختصين في الصحة والطب، الذين أعربوا عن دهشتهم من معرفة الشباب بممارسات جنسية معينة[3]. وبعيدًا عن تأثير القنوات الفضائية والأفلام الإباحية، فقد بدا أيضًا أن البنية المتغيرة للأسر المصرية قد لعبت دورًا، لقد جعل الطلاق والهجر والهجرة أسرة من كل ثلاث أسر مصرية بلا أب. فعندما كانت تخرج الأمهات، يصبح لدى الشباب مكان للعلاقات الغرامية[4]. وبشكل عام، فيما كان يبحث العشاق من النخبة عن عزاء لهم في الديسكوهات المظلمة، وحفلات الرايف Rave[*] أو في منتجعات في أوقات الراحة، فإن شباب الطبقات الأقل لجؤوا إلى المرح المستطاع مثل التمشية على النيل أو اللقاء في فروع محطات المترو الصغيرة. إنها خصوصية حذرة يحميها للمفارقة أمان المناطق العامة، هنالك، يجلس العشاق، يتحدثون، يمارسون غرامهم فيما يتظاهرون بأنهم ينتظرون قطارات المترو[5].

كان هؤلاء الشباب الذين جاهدوا كي يعبروا عن عنفوانهم عبر هذه السلوكيات متدينين بعمق. فغالبًا ما يقومون بالصلاة ويصومون ويعبرون عن خوفهم من الله. لقد كان شباب الهيفي ميتال من «عبدة الشيطان» الذين قابلتهم مسلمين ملتزمين، لكنهم كانوا يستمتعون

(1) انظر :
Ayman Khalifa, «The Withering Youth of Egypt**», Ru'ya** 7 (Spring 19956_10.
تأكد هذا من خلال لقاءات مع مراهقين أجرتها ريم نجيب، طالبة علم الاجتماع بالجامعة الأميركية بالقاهرة، ربيع 2002م.

(2) Fatma el_Zanaty, «**Behavioral Research among Egyptian University Students**» (MEDTIC/ FHI, Behavioral Research Unit, Cairo, 1996), reported in Barbara Ibrahim and Hind Wassef, «Caught between Two Worlds: Youth in the Egyptian Hinterland», in **Alienation or integration of Arab Youth** , ed. Roel Meijer (London: Curzon Press, 2000), 163.

(3) **Cairo Times** ، May 15_28، 1997، 12.
تمّ التأكد من الجنوسة النشطة للشباب من خلال منى، طالبتي بالماجستير، في أطروحتها، إذ إنها قابلت عددًا من المراهقين المنحرفين في مستشفى بالقاهرة في أواخر التسعينيات.

(4) Shahida El_Baz, cited in **Cairo Times** , May 15_28, 1997, 12.

(*) الرايف Rave: نوع من حفلات الرقص الصاخبة التي تسودها الموسيقى الإلكترونية بأنواعها المختلفة والأضواء الخافتة وسحابات الدخان.

(5) من المفارقة أن القطارات المفصول بين الجنسين فيها جزئيًّا جعلت النساء الشابات أكثر حركية. فلن يمانع الآباء إذا كانت بناتهم يرتدن القطارات (على العكس من التاكسيات والحافلات) إذ إنه من المعتقد أن القطارات منفصلة الجنس تحمي بناتهم من التحرش.
Seif Nasrawi, «**An Ethnography of Cairo's Metro**» (term paper, Urban Sociology class, the American University in Cairo, fall 2002).

بموسيقى الروك وبالحفلات وبالبورنوجرافيا وبالإيمان وبالمرح على السواء حتى لو كان هذا يجعلهم يشعرون بالندم وبتأنيب الضمير. هنا مثال لشاب من الطبقة الدنيا يعمل في مدينة دهب، وهو منتجع سياحي يرتاده الكثير من النساء الأجنبيات، حاول أن يدمج الله والجنس والقوة من أجل السعي لإرضاء حاجاته الروحية والدنيوية:

«اعتدت أن أصلّي قبل أن آتي إلى دهب، لقد كانت علاقتي بالله قوية وروحية للغاية. أما الآن فعلاقتي بالله في غاية الغرابة. فدائمًا ما أساله أن يسوق لي امرأة، وعندما أحصل عليها أدعوه أن يحميني من الشرطة»[1].

قد يبدو هذا تناقضًا، لكنه بالفعل عزاء وتكيّف. يستمتع الشباب بالرقص وحفلات الراف والقيام بالعلاقات المستترة والمرح، لكنهم يجدون عزاءهم وراحتهم في الصلاة والإيمان. وطبقًا لطالب حقوق في القاهرة قال: «أنا أقوم بكل من الأمور الحميدة والقبيحة على السواء، لا الأشياء القبيحة فقط، فالحسنات يذهبن السيئات»[2]. إن الرجل المتدين الذي يشرب الكحول و«يجرب كل شيء» يقيم أيضًا الصلاة بانتظام، ويرجو أن يغفر الله له ما يجتني من سيئات. وينظر كثير من الفتيات الصغيرات إلى أنفسهن باعتبارهن مسلمات ملتزمات دون أن يغطين شعرهن، أو يرتدين الحجاب فقط خلال رمضان أو ساعات الصيام فقط. والكثيرات ممن يستمتعن بإظهار شعرهن يجدن عزاءً عندما يقررن التحجب بعد الزواج، عندما تنتهي مرحلتهن الفتية. وكما قال أحد الطلبة: «في مرحلة المراهقة، يقوم الشباب بالشيء نفسه، فلا يوجد حلال أو حرام في هذا العمر»[3].

في هذه الحالة من الحدية، وعبر الوقوع الخلاق بين بين، حاول الشباب أن يعيدوا تصور دينهم كي يوفقوا رغباتهم الفتية في الفردانية داخل النظام الديني القائم. وتمثل سلوكياتهم الانتقائية ما أحب أن أطلق عليه «إبداع متكيف»، وهي عملية ينتفع الشباب فيها بالقوانين والمؤسسات الأخلاقية السائدة لتأكيد مطالبهم الشابة؛ إنهم لا يهجرون هذه القوانين والمؤسسات كليًّا، لكنهم بالأحرى يجعلونها تعمل لصالحهم. إن الممارسة المتنامية

(1) مقتبس من:

Mustafa Abdul_Rahman, «**Sex, Urfi Marriage as Survival Strategy in Dahab**» (term paper, the American University in Cairo, fall 2001), 18.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

«للزواج العرفي» (وهو عقد شفوي غير رسمي يتطلب شاهدين) بين الشباب؛ وهو أمر وصفه المسؤولون بـ«الخطر» على «الأمن القومي»[1]، قد انعكس استخدام الشباب لهذه الممارسات التقليدية للالتفاف على القيود الأخلاقية المفروضة على المواعدة والقيود الاقتصادية المفروضة على الزواج الرسمي[2]. ومع ذلك فإن هذه وغيرها من الإبداعات التكيفية لم تحدث ضد أو خارج ولكن من خلال قيود النظام الأخلاقي والفكر الديني السائديْن. لم يظهر الشباب المصري إبداعاته باعتبارها رؤى شرعية بديلة، لكنهم ظلوا في الحقيقة نادمين واعتذاريين وتابعين للتقليدية الدينية. وعلى العكس من قرنائهم الإيرانيين، فقد كانوا أحرارًا في الاستماع إلى الموسيقى ومتابعة الموضة وممارسة ألاعيب المواعدة والقيام بمرح مقبول، طالما يعترفون بحدودهم.

في الحقيقة يمكن النظر إلى جاذبية «عمرو خالد» بين الشباب في سياق الإبداع التكيفي»، بمعنى أنه نمط ديني معاد الاختراع تمّ تجذيره في الخطاب المحافظ. لقد بنى الشباب المصريون ثقافة فرعية دينية جديدة تمّ التعبير عنها بطريقة ومذاق ولغة جديدة على نحو متميز. يظهر هذا الشباب المعولم سلوكيات تبدو «متناقضة»؛ إنهم مؤمنون متدينون لكنهم لا يثقون بالإسلام السياسي، هذا إن كانوا يعرفون عنه شيئًا أصلًا إنهم يروحون جيئة وذهابًا بين عمرو خالد وعمرو دياب، من الحفلات إلى الصلوات، في الوقت الذي يشعرون فيه بعبء الضبط الاجتماعي الذي يمارسه الكبار والمعلمون والجيران. ولأن الشباب المصري قد نشأ في ظروف ثقافية وتقاليد تعليمية غالبًا ما تكبح الفردانية والتجدد، فقد كانوا مجبرين على توكيد ذواتهم بـ«طريقة اجتماعية» عبر «الموضة». ومن ثم، فإن الثقافة الدينية الفرعية التي تشكلت حول «ظاهرة عمرو خالد» كانت جزئيًا تعبير عن الموضة بمعناها الدلالي، بمعنى أنها مخرج يكيف النزعات الإنسانية المتناقضة: التغير والتكيف، الاختلاف والتماثل، الفردانية والقواعد الاجتماعية. لقد سمح اللجوء إلى هذا النمط من التدين لشباب النخبة أن يؤكدوا فرديتهم وأن يضطلعوا بالتغيير فيما يظلون ملتزمين بالقواعد الجمعية وبالتوازن الاجتماعي.

(1) مقتبس من **الوفد**، 4 أيار/ مايو 2000م؛ **الأهرام** 6 أيار/ مايو 2000م، 13.

(2) سبّب تقرير للجهاز المركزي للتعبئة والإحصاء عن أكثر من خمسة ملايين شاب و3.4 مليون بنت فزعًا من دلالات كثرة أعداد غير المتزوجين. وفي الحقيقة وصل سن الزواج لدى الرجال إلى ما بين 20 و30، وعشرين وثلاثين لدى النساء؛ انظر **الوفد**، 1 كانون الثاني/ يناير 2002م ، 3.

مشاركة الإسلام والأمة

مثلت المشاعر التقوية في أواخر التسعينيات جانبًا واحدًا، على الرغم من كونه رئيسًا من التغير الاجتماعي الديني الحادث في مصر عبر عقديْن. وصاحب هذا مجموعة أخرى من التوجهات المجتمعية: الاستهلاك الشكلاني والتسوق المبهرج والمدن المسورة، وقضاء الإجازات على النمط الغربي، وقنوات الكابل، والأفلام الإباحية وأنماط الحياة البديلة. وبينما سعى شباب الطبقة الدنيا إلى المتع في مقاهي الشوارع الخلفية، والموالد، أو أعياد شمّ النسيم، فإن الميسورين تجمعوا وتعارفوا في ملاهٍ لها معايير عالمية، وفي مولات التسوق وجنان المنتجعات في مارينا والجونة. شكل الشباب الثري ثقافة المواعدة الفرعية، والجنس المستتر وموسيقى الهيفي ميتال، والحفلات الشيطانية، وتجمعات الغرام التحتية. في ذاك الوسط، وقف آباء النخبة مأخوذين بالتوتر الحادث بين السعي إلى الإشباع من وفرة المنتجات الثقافية العالمية والقلق العميق حيال تأثيراتها «المفسدة» على أطفالهم العرضة لها[1].

عبّر التفسخ الاجتماعي، غير المرئي في تاريخ مصر ما بعد الاستعمار، عن نفسه بشكل أكثر وضوحًا في الأبعاد المكانية. لقد دفع بالفقراء وبالطبقات الوسطى المرهقة إلى الأحياء الحضرية المترامية والعشوائيات، فازداد ازدحام المدن العشوائية، في الوقت الذي هم فيه الأغنياء بخروج تاريخي Exodus[*] إلى المجتمعات المسورة المزدهرة على أطراف العاصمة، وهي مجتمعات تتحدث أسماؤها المجردة – دريم لاند، يوتوبيا وبيفرلي هيلز– عن شذوذ ثقافي جديد. في «أراضي الأحلام» هذه، وبعيدًا عن معاناة حياة العوام حيث الفقر والتلوث والعفن ومتشردو الشوارع، وجد فاحشو الثراء الذين عاشوا حياة خيالية. إنهم يعيشون ويعملون ويلعبون ويدرسون ويرتادون النوادي في معازل حضرية تسمح لهم بقليل من التواصل مع حياة المصريين البسطاء.

(1) انتشر التعبير العام عن هذا القلق في الإعلام وفي المؤتمرات الأكاديمية عن «الأخلاق في عصر العولمة» في أيار/ مايو 2002م، ونظم أحد مراكز الدراسات التعليمية مؤتمرًا وطنيًّا كبيرًا ناقش تآكل الأخلاق في السياق العالمي الحالي، وأوصى المؤتمر بمشروع وطني «للتنمية الأخلاقية» كما ورد في **الوفد**، 23 أيار/ مايو 2002م، 15.

(*) الخروج Exodus: هو مصطلح توراتي يشير إلى سفر الخروج السفر الأول من التوراة، وعلى نحوٍ مجازي يستخدم التعبير في اللغة الإنكليزية للإشارة إلى حالة الحركة الجماعية لفئة معينة من مكان لآخر أفضل حالًا على النحو الذي فرت به القبائل الإسرائيلية من مصر إلى أرض كنعان.

حتى خدمهم المصريون تمّ استبدال خدم مستورد من الفليبين وتايلاند أو بنغلاديش[1] مكانهم.

في نهاية التسعينيات، كان كما لو أن التناقض الشاسع في الاستهلاك قد مزق النسيج الحضري والاجتماعي لمصر مقسمًا الأمة إلى عالمين ثقافيين منفصلين ... غير أن هذا الفتات الإسلامي المتنوع، الثري والفقير، القديم والجديد، المحلي والمتصل بالعالم، قد تشارك جمعيًّا على نحو مدهش مكونيْن خطابييْن أساسييْن: الدين والأهلانية Nativism. لم يحل الولاء الديني محل المشاعر القومية، أساسًا لأن إسرائيل وهيمنة الولايات المتحدة على المنطقة قد سببتا صخبًا وطنيًّا شعوريًّا. وبدلًا من هذا، أحدثت المشاعر الإسلامية تآكلًا في التعبير العلماني عن القومية. باختصار، بدا أن «الظاهرة الإسلامية» والشعور الأهلاني قد غمر كل السكان المسلمين في البلد بمن في ذلك الطبقة العليا المعولمة. ومن ثم لم يكن من غير الشائع بالنسبة لأسر النخبة أن تدمج عطلات كاليفورنيا مع الحج والعمرة، أو أن تعيّن شيوخًا خصوصيين لتعليم أطفالهم تعاليم الإسلام في حماية منازلهم الفاخرة.

ربما سيدعو البعض هذه الظاهرة «واقعًا مهجنًا»، مزيجًا من «الحداثة» و«التقليد». بيد أن هناك القليل من التجديد والتميز الذي يقدمه هذا الوصف. إذ إن التنوع ليس مقتصرًا على الممارسات الاجتماعية الثقافية للنخب الجديدة في مصر في الحقيقة، فإن كل الثقافات مختلطة بدرجة أو بأخرى، ولم تكن الطبقات الوسطى المفقرة في مصر مستبعدة من هذا التنوع. ربما تمثل أسرة اعتياد خليطًا مؤكدًا من الطبقة الوسطى. في شهر آذار/ مارس 2000م، زرت مع أسرتي اعتياد على العشاء بمناسبة عيد الأضحى. كانت اعتياد مدرّسة متواضعة الدخل ومحجبة تعمل في مدرسة إسلامية خاصة (الفتح)، كما أن اعتياد الصارمة كانت نشيطة في جمعيتيْن إسلاميتيْن وفي العمل الخيري، كما كانت متزوجة من رجل واضح وعنيد. وباعتباره موظف دولة متقاعدًا، كان يكسب قوته من بعض

(1) بناءً على ملاحظاتي الشخصية في أواخر التسعينيات، ويدور أغلب هذا النقاش على أساس الورقة:
Asef Bayat and Eric Dennis, «Egypt: Twenty Years of Urban Transformation», **Urban Change Working Paper**, no. 5 (London: International
Institute for Environment and Development, 2002). For a political economy analysis, see Timothy Mitchell, «Dreamland: New Liberalism of Your Desires**», Middle East Report** 210. (Spring 1999), **www.merip.org/mer/mer210/ dreamlandneoliberalism-your-desires.**

الأعمال الحرة. كان يقرأ الجرائد اليومية ويتابع الأخبار. لقد امتدح ناصرًا لوقوفه في وجه إسرائيل والولايات المتحدة وكان يحتقر الإسلاميين المتطرفين، الذين كانوا ،كما كان يعتقد، «إرهابيين تدعمهم القوى الأجنبية مثل الولايات المتحدة وإيران وأفغانستان». ابنهما، الماهر صاحب الهندام الأنيق، فقد كان يدرس الهندسة في جامعة إقليمية. لقد أظهر لنا بافتخار حاسوبه الحديث ووصلة الإنترنت التي امتدحت الأسرة أهميتها في عصر المعلومات. أما ابنتهما عذبة الصوت ذات الـ17 عامًا، فقد حيّتنا وهي ترتدي فستانًا محتشمًا وغطاء رأس سرعان ما أزالته عندما شعرت بالارتياح معنا. تعيش عائلة اعتياد في حيّ فقير في المعادي القديمة، في شقة ضيقة للغاية تتكون من ثلاث غرف صغيرة ممتلئة بالأثاث وتزدان حوائط البيت بآيات قرآنية نقشت بالخط العربي. لقد كان كل شخص في هذه الأسرة متدينًا وقوميًّا في الوقت نفسه. لقد اتفقوا جميعًا على أن «أميركا ليس لديها دين أو سياسة» وأن العديد من الأزمات العربية تمت صناعته في الخارج. واستخلصوا أن «حل هذه الأزمات هو أن يجتمع العرب وأن يحاربوا إسرائيل»[1].

كان هذه المزيج من التدين والقومية، هو مزيج تشاركه معظم المصريين على نحو ملحوظ، ما قامت الدولة المصرية برعايته وتشجيعه ببعض الطرق، انعكس هذا التوجه المجتمعي وشارك في «أسلمة» الدولة العلمانية. ففي ذروتها، لم تستولِ الحركة الإسلاموية على مساحة كبيرة من المجتمع المدني فقط، لكنها أثرت على الدولة بشكل كبير بما علّها تتلاءم مع الخطاب الإسلامي، بل وأن تستولي عليه بشكل أكبر. فلم تجعل الإسلاموية الدولة فقط تتعايش مع حساسيات المجتمع الطاغية فقط، لكنها ساعدت، من خلال اختراق أجهزة الدولة على خلق نوع من الدولة العلمادينية.

تدين الدولة العلمانية

في العام 1992م أعلن وزير الداخلية محمد عبد الحليم موسى على الملأ أن كل القوانين في مصر قائمة على الشريعة الإسلامية وأن «الحكومة المصرية ما كان لها أن تسمح بإنشاء دولة علمانية»[2]. بالمثل، قال مفتي الديار المصرية الشيخ (محمد حسين) طنطاوي إن:

(1) زيارة منزلية قام بها الكاتب، في المعادي القديمة، القاهرة 18 آذار/ مارس 2000م.

(2) **الأهرام اليومية**، 1 أيلول/ سبتمبر، 1992م.

«مصر دولة إسلامية»، على الرغم «من أننا ليس لدينا حكومة دينية أو دين سياسي»[1]. حتى إن زعيم المعارضة الإسلامية، عصام العريان من جماعة الإخوان المسلمين، استطاع أن يعترف علنًا في العام 2000م أن «مصر دولة إسلامية». لقد عبر هذا التلاقي الملحوظ عن الاتجاه الأيديولوجي للدولة. وكان الدستور بالفعل قد نصّ على أن الإسلام دين الدولة وأن الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع. ويعني هذا، طبقًا للشيخ طنطاوي أن الدولة «لا تقبل الفصل بين الدين والسياسة»[2].

منذ نهاية السبعينيات، أطلقت الحكومات المصرية حملات متوازية ضد الإسلام السياسي بينما لم تغادر فرصة إلّا واستغلتها في إظهار أنها حامية القيم الدينية والأخلاق. ولم يكن احتضان النخب السياسية للإسلام يهدف ببساطة إلى تأمين الشرعية السياسية، لقد عكس هذا الاحتضان صدق إيمانها بالرقابة الدينية على المجتمع. لم تجسد الاحتجاجات الرسمية في السنوات الأخيرة ضد «المؤامرة الشيعية» و«عبادة الشيطان» والأدب «المعادي للدين» والمثلية الجنسية مجرد قلق حقيقي من التهتك الأخلاقي، ولكن أيضًا جسدت جهودًا لوضع الدولة في إطار ديني. لقد أطلق اكتشاف «مجموعة شيعية» سرية زعم أنها تحت قيادة الداعية حسن محمد شحاتة في تشرين الأول/ أكتوبر 1996م، حملة تغطية إعلامية شعواء لـ«الخطر» الذي «يقسم أمتنا الإسلامية»[3]. أظهرت هذه الحملة صورة الدولة باعتبارها حامية دين الناس، الإسلام السني ضد الفكر الغازي الفاسد[4]. ودعا البرلمان إلى إطلاق «قوافل دينية» لمناهضة الفكر الشيعي، وأمر الأزهر بمصادرة الأدبيات الشيعية[5].

أعاد القبض على 52 مصريًّا متهمين بممارسة اللواط في السفينة كوين بوت السياحية

(1) مقتبس من **صوت الأزهر**، 7 كانون الأول/ ديسمبر، 2001م، 4.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) تصريحات من قبل الدولة، مقتبسة من:
Jailan Halawi, «Police Clampdown on Shi'I Group», **Al-Ahram Weekly** , October 24_30, 1996.

(4) للاطلاع على بعض التقارير، انظر؛ **الحياة**، 22 تشرين الأول/ أكتوبر 1996م، **والحياة**، 27 تشرين الأول/ أكتوبر 1996م.

(5) ورد في **عقيدتي**، 22 تشرين الأول/ أكتوبر، 1981م.

في أيار/ مايو 2001م التأكيد على أن «ازدراء الأديان» مسألة من مسائل أمن الدولة[1]. واستدعت الدعايات المكثفة التي حظيت بها قضية كوين بوت حالة التشنج الوطني حول انتشار «عبادة الشيطان» بين الشباب عام 1997م. لقد أخذت المئات من المقالات والكتب والمقابلات ما لم يعدُ في واقع الأمر إلّا شبابًا يستمع إلى موسيقى الهيفي ميتال. ونظر إلى هذه «الظاهرة الدخيلة» باعتبارها نتاج العولمة المنفلتة، التي تهدد «قيمنا الدينية». وفيما بعد، أخذت وزارة الداخلية في مراقبة الجرائم الأخلاقية ومستخدمي الإنترنت 24 ساعة في اليوم؛ وبحلول تموز/ يوليو 2003م، تمّ توثيق 150 حالة اعتقال[2]. لقد كان تمديد إجازات الأعياد الإسلامية في عيد الأضحى ورأس السنة الهجرية وبثّ أذان الصلاة في مترو القاهرة في العام 2002م من مظاهر الاستجابة الدينية المرعية من الدولة.

دفعت هذه الروابط الإسلامية حتميًّا الحكومة لتقترب من المؤسسات الدينية الرسمية: مثل الأزهر ووزارة الأوقاف والمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية. وفي وقت باكر في العام 1981م، عقب اغتيال أنور السادات على يد الجماعة الإسلامية، اعترف الرئيس مبارك بـ«مهمة» الأزهر الرئيسة في تخليص «مصر من قلتها المتطرفة والمنحرفة»، و«تعليم الشباب وأن تعطيهم التربية الدينية الصحيحة»[3]. لقد أثبتت هذه المهمة ضرورتها عندما شن المعارضون الإسلاميون هجومهم السياسي الشرس. بدوره، بارك الشيخ طنطاوي عشرين عامًا من رئاسة مبارك التي ساعد مع «مؤسسة الإسلام» في إنجازها؛ لأن الرئيس قد «راعى أحكام الإسلام» وتحت حكمه نمت مؤسسات الأزهر من 3000 آلاف مؤسسة إلى 6000 آلاف[4]. بين العامين 1986 و1996م، كان الأصولي عبد الصبور شاهين المستشار الرئيس لمبارك حول شؤون الإسلام ورئيس اللجنة الدينية في الحزب الوطني الديموقراطي الحاكم[5]. وانضمت مجلة **صوت الأزهر** (الصادرة في العام 1999م) إلى مجلة الحزب الوطني الإسلامية **اللواء الإسلامي وعقيدتي**، في

(1) انظر :

Atef Shahat Said, «Homosexuality and Human Rights in Egypt**», ISIM Newsletter** , January 2002.

(2) ورد في محاضرة لهشام بهجت في الجامعة الأميركية بالقاهرة، 14 تموز/ يوليو 2003م.

(3) جريدة **الأهرام اليومية**، 22 تشرين الأول/ أكتوبر 1981م.

(4) ورد في **روز اليوسف**، 6 تشرين الأول/ أكتوبر 2001م. وانظر أيضًا **الحياة**، 15 كانون الثاني/ يناير 1999م.

(5) انظر: Mary Ann Weaver, «Revolution by Stealth», **New Yorker** , June 8, 1998, 46.

توفير رؤية بديلة للإسلام، وملء الفجوة التي خلفها انهيار الإسلام السياسي. لقد كان هذا إسلامًا «ليس مجرد دين وإنما أسلوب حياة»[1]. وكان قادة المؤسسات الدينية الرسمية الرئيسة أعضاء في الحزب الوطني الحاكم الذي استمر في إعادة التأكيد على التزامه بالشريعة باعتبارها المصدر الرئيس للتشريع، والتأكيد على التعليم والتربية الدينية والدعوة إلى إعلام إسلامي لمناهضة «الواردات الثقافية غير الأخلاقية»، والتركيز على الإرشاد الأخلاقي للشباب[2].

نجحت محاولة الحكومة لاستعادة المجالات الدينية ومشاركة السلطة المعنوية في إكسابها بعض الشرعية، لكنها أيضًا منحت مؤسسات الدولة الدينية نفوذًا حرًّا للقيام بشراسة على مشروع أسلمة من أعلى، وللتأثير على السياسات الثقافية والأخلاق العامة. لقد فحص الأزهر مجموعة من الكتب والأفلام والمسرحيات والأشخاص[3]. ومنعت العشرات من الكتب عن الدين والدولة من النقاش أو تمّ حظرها كليًّا من معرض القاهرة للكتاب. فقد منعت أعمال القاضي العلماني البارز وناقد الإسلام المستشار سعيد العشماوي[4]، أما كتاب مكسيم رودينسون «محمد» ورواية محمد شكري «الخبز الحافي» فقد حظرت من التدريس إلى جانب 250 عملًا دينيًّا وأدبيًّا. وضمن هذا، كان ما سببه إصدار رواية «وليمة أعشاب البحر» من سخط غير مسبوق. طبع حزب العمل الإسلامي مقاطع مثيرة من الرواية كي تحرض الجمهور على التوحد لإنقاذ الإسلام. ودفعت الصدامات التالية الواقعة في الشارع وداخل الحكومة، مصر إلى حافة الأزمة

(1) طبقًا لجمال بدوي، رئيس التحرير. ورد في: **Al-Ahram Weekly**, October 14_20, 1999, 3.
ومن المدهش أن نلاحظ أن جمال بدوي كان سابقًا محرر الصحيفة المعارضة «العلمانية» اليومية/ الوفد.

(2) لتوثيق الخطاب الإسلامي للحزب الوطني الديموقراطي، انظر جهاد عودة، «الحزب الوطني وتطوير الخطاب الديني» **الديمقراطية** 9 (كانون الثاني/ يناير 2003م): 9_22.

(3) انظر العديد من التقارير التي أعدتها المنظمة المصرية لحقوق الإنسان. وعلى سبيل المثال، وجد أن ترجمة حامد أبو أحمد لرواية ماريو فارغاس يوسا «من قتل بالومينو موليرو» تهتك الأخلاق العامة، وحكم على علاء حامد بالسجن لمدة 8 سنوات وبالغرامة بسبب روايته «مسافة في عقل رجل» حيث اعتبرت هادمة للإسلام. واعتبر الأزهر أن كتاب «نكون أو لا نكون» معاديًا للإسلام، واغتيل فودة على يد الجماعة الإسلامية بتهمة «الكفر» في العام 1992م. انظر، James Napoli, «Egyptian Sleight of Hand», **Index on Censorship** 21, no. 2 (1992): 23_25.
في العام 1997م، وجد مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر أن كتاب سيد القمني «رب الزمان» يشوّه سمعة كل من النبي يوسف والإنجيل، وكذا صحابة الرسول. بيد أن المحكمة ألغت مصادرة الكتاب، انظر:
Al-Ahram Weekly , September 18_24, 1997, 3.

(4) ورد في:
Adel Sarwish, «The Hydra Grows Another Head: The Fundamentalist Arab Governments in the Gulf Are Buying Out Journalists and Writers in Egypt», **Index on Censorship** 12, no. 6 (June 1992): 27.

السياسية الحادة. وبالتوازي مع الأزهر، بدأت وزارة الأوقاف في العام 1996م في مراقبة الدعوة من خلال السيطرة على الـ71000 المساجد والزوايا الحكومية وغير الحكومية[1].

نفخ مثل هذا المناخ السياسي الروح في جبهة علماء الأزهر التي كانت ميتة في واقع الحال، فأحيتها لتصبح المجموعة المحافظة الأكثر صراحة في المؤسسة الدينية. فبنهاية التسعينيات، أصبحت الجبهة التي أُسست في العام 1946م باعتبارها جماعة مهنية من موظفي الأزهر، المتحدث باسم العلماء المحافظين الساعين إلى محو النزعة العلمانية في الدولة والمجتمع. وكجزء من حملتها، اتهمت الجبهة وزير الثقافة وكذلك المثقفين من ذوي الفكر الحر بانقلاب هادئ ضد دستور مصر الإسلامي[2]. وكمثل الأزهر، كانت المدارس وسيطًا حيويًّا آخر زحف من خلاله الإسلاميون بهدوء على حيز الدولة. منذ عقد الثمانينيات، سيطر المدرسون الإسلاميون بوضوح على عدد كبير من كليات التعليم العالي، بما في ذلك كليات الهندسة والعلوم والأكثر أهمية كلية دار العلوم (كلية تدريب المعلمين). ويقال إن كل معلمي اللغة العربية كانوا أعضاء في جماعة الإخوان المسلمين[3]. لقد دربوا معلمي المدارس المستقبليين، الذين حملوا عند ذلك مشروع الأسلمة داخل الفصول الدراسية في التعليم الأساسي. وكان مما ساهم في هذا التيار وزارة التعليم نفسها تحت قيادة أحمد فتحي سرور (1987–1991م)، الذي دعم قدرًا أكبر من التدين في المدارس كطريقة لتعزيز الشرعية الدينية للدولة.

ومن ثم، شهد عقد التسعينيات حالات هامة من التلقين الذي قام به المعلمون الذين حولوا المدارس إلى ما أطلق عليه كمال بهاء الدين، وزير التعليم الجديد بغضب: «مصانع لتفريخ الإرهاب»[4]. وكشف تقرير الوزارة إلى البرلمان في العام 1993م أنه على الأقل

(1) ورد في **اللواء الإسلامي**، 10 كانون الثاني/ يناير 2002م، 4ـ5.
بالطبع، تعود عملية توطين المساجد إلى عهد عبد الناصر، وفي الحقيقة، فإنه قبل الحكم الصادر في العام 1996م، منح القانون 157 سنة 1960م وزارة الأوقاف حق الرقابة على المساجد في البلاد، أما قرار العام 1996م فقد بدأ إنفاذ هذا القانون.

(2) **الحياة**، 3 حزيران/ يونيو 2000م، 5.

(3) ورد في Weaver, **«Revolution by Stealth»,** 47

(4) انظر:
Linda Herrera, «The Islamization of Education in Egypt: Between Politics, Culture and the Market», in **Modernizing Islam** , ed. John Esposito and F. Burgat (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2002), 168_189.

هناك 90 مدرسة وثلاث مئة مدرّس لهم علاقات بالجماعات الإسلامية[1]. وعلى الرغم من الاعتقالات التي وقعت بين العامَيْن 1993 و1995م على أكثر من ألف مدرّس إسلامي، فإن المشاعر والأفكار الدينية استمرت في سيطرتها على المدارس. وأكدت دراسة صدرت في العام 1997م عن 354 «معلمًا» في التعليم الأساسي أن 86% ملتزم بالمقولة الإسلامية القائلة إن «التراث الديني لديه إجابات على كل الأزمات التي تواجه المجتمع المصري»[2]. وغالبًا ما كانت حصص اللغة العربية والدين تتحول إلى جلسات للوعظ الديني والأخلاقي. لقد حذرت التلميذات من أنه «إذا لم ترتدي أنت ووالدتك الحجاب، ربما ينتهي بك الحال في النار». وفي بداية الألفية، ذاع الحجاب في المدارس إلى الحد الذي يجد فيه المرء بالكاد فتاة بدون حجاب، حتى إن البعض قد ارتدى النقاب. وعندما منعت الحكومة النقاب في المدارس تحدى العديد من الطالبات بنجاح قرار الحكومة قضائيًا.

شهد تعاطف المحاكم على زحف إسلامي كامن لكنه منظم، على القضاء عبر القضاة والمدعين والأفكار. لقد ظهر فاروق عبد العليم، وهو القاضي الرئيس الذي أدان نصر حامد أبو زيد في المحكمة لا بلباس القضاء ولكن بجلابية تقليدية وانتقد القانون المصري بقسوة؛ لأنه كما يرى، غير متوافق مع الشريعة[3]. استخدم بعض القضاة والمدعين مناصبهم لا لتبديل النظام القضائي فقط، وإنما أيضًا لنشر الإسلاموية إلى بقية المجتمع والمؤسسات الرسمية الأخرى. لقد استدعوا مبدأ الحسبة الشرعي كي يبرروا مناهضتهم للفكر العلماني. إن الحسبة، المستقاة من الوصية الإسلامية «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[4] تمنح أيّ مسلم الحق في أن يأخذ أيّ فعل شرعي ضد أيّ شيء أو أيّ إنسان أو إنسانة يعتبره ضارًّا بالإسلام، بما يساهم فيما أسماه أحد الأنثروبولوجيين المصريين «خصخصة القمع»[5]،

(1) ورد في **روز اليوسف**، 10 أيار/ مايو 1993، 1993م، 26_28.

(2) رفض 4% فقط هذه الفقرة، ولم يعبر 10% عن آرائهم. انظر :
عبد السلام نوير، **المعلمون والسياسة في مصر** (القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، 2001م)، 157_158.

(3) Weaver, «**Revolution by Stealth**».

(4) كانت الحسبة في الأصل اسم مكتب «المحتسب» أو «مراقب الأسواق» وهي وظيفة دخلت الإسلام من العصر البيزنطي، وقام العباسيون بأسلمتها. وللاطلاع على مناقشة المفهوم وتفاصيل قضية أبو زيد، انظر:
Fauzi Najjar, «Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: The Case of Nasr Hamid Abu_Zeid», **British Journal of Middle East Studies** 27, no. 2 (November 2000): 177_200.

(5) Reem Saad**, seminar**, 1997.

وفي بعض الأحيان مع دعم الدولة الضمني. لقد قام محامون أصوليون مثل نبيه الوحش ويوسف البدري، المعروفين بـ«شيوخ الحسبة/ التجديف» بتحريك دعاوى قضائية ضد كتّاب وأستاذة جامعيين وفنانين وصحافيين رأوا أنهم «يهينون» الإسلام بما أحدث فزعًا في الأوساط الثقافية. وبين العامَيْن 1995 و1998م، تمّ تحريك 134 قضية حسبة ضد رموز ثقافية كبيرة مثل نجيب محفوظ والممثلة يسرا والشاعر (أحمد عبد المعطي) حجازي[1]. وأدين كتّاب مثل صلاح الدين محسن لادعائهم أن التقدم سيأتي من العلم لا من الدين[2]. وتعرضت الكاتبة النسوية نوال السعداوي للمحاكمة لقولها بأن الحجاب «ليس فرضًا»، وأن العلماء المسلمين «مهووسون بالجنس». حتى الأصولي عبد الصبور شاهين، الذي اتهم نصر أبو زيد بالردة، تعرض للتهمة ذاتها على يد زميله السابق يوسف البدري بسبب كتابه الجديد (أبي آدم)، وفيه قام بتحليل قصة خلق الإنسان التي وردت في القرآن. لقد شارك الإعلام المرعي من الدولة، مثل الجريدتيْن الأسبوعيتيْن: اللواء الإسلامي وعقيدتي، وكذلك بقدر كبير في صعود التدين المحافظ في المجتمع.

نتج تدين الدولة العلمانية في مصر عن السياسات المتعمدة للسلطات بقدر ما نتج عن قيام الحركة الإسلامية بـ«إدماج الدولة اجتماعيًّا Socialization of the state» تجاه الحساسيات الدينية. لقد أجبرت النخب السياسية على تبني خطاب ديني من أجل استعادة السيادة المعنوية على المجتمع وتأمين الشرعية السياسية، لكنها كيّفت في هذه العملية على أن تفكر وأن تعمل على نحو متدين. وبالتالي، امتلكت الدولة نزعة «علمادينية» فصامية: إنها تتبنى قوانين لها جذور في كل من القيم الدينية والعلمانية، وتقيم سلطتها بناء على كلا الخطابيْن، وترهن نفسها بالالتزام بكل المعايير والتوقعات الدينية والعلمانية العالمية. لقد كثّفت أجواء ما بعد 9/ 11 هذه الشخصية المزدوجة.

أبهر مجيء «العولمة» بكل عجائبها التكنولوجية وباقتصاد السوق وتدفق السياحة الدولة المصرية. غير أن التكلفة الاجتماعية واتساع الانقسامات الطبقية أحدث اضطرابًا اجتماعيًّا، وهددت الواردات الثقافية للعولمة «الشخصية الأخلاقية» للأطفال، وأحدثت ذعرًا بين

(1) انظر:
Alan Cooperman, «First Bombs, Now Lawsuits», **U.S. News and World Report** 121, no. 25 (1996): 38_40.

(2) ورد في:
Jailan Halawi, «Detained for Deriding Islam», **Al-Ahram Weekly**, April 13_19, 2000.

الكبار. لقد شجبت الصحف اليومية المصرية الطريقة التي قد تقوم بها وصلات الإنترنت (بلغت حوالي 1.600.000 في العام 2003م) بتدمير «قيمنا الأخلاقية» وإفساد الشباب[1]. وشهدت نهاية التسعينيات، صعودًا مقلقًا في العنف بين الشباب في ثقافة تحتفي باللاعنف.

كيف كان لهذا الانقسام الاجتماعي والاغتراب والشذوذ الثقافي أن ينتهي؟ أي نوع من الإطار الأيديولوجي كان موجودًا وكيف يمكن أن يستخدم؟ لقد فشلت البدائل العلمانية ـ التقدم التكنولوجي والديموقراطية والتعددية ـ التي ادعاها بعض المسؤولين لتقديمها للشباب في التحقق[2]. لقد وجّه تفاوت الدخول وتآكل التعليم العام القدرة التكنولوجية، ناحية النخبة إلى حد كبير[3]، فيما وقعت الرؤية الجمعية فريسة لـ«نزع الليبرالية السياسية» والقهر الثقافي[4]. ومع مواجهة ظروف الاضطراب السياسي من الداخل والهجمة الأخلاقية ـ الثقافية من الخارج، في ظل نظام مصمم على ممارسة سياسات إعادة هيكلة مكلفة اقتصاديًّا، لم يكن هناك خطاب آخر نظر إليه باعتباره قادرًا على حماية التكامل الاجتماعي والنظام الأخلاقي أكثر من مزيج الدين والقومية الثقافية[5]. وكأنما تمّ استدعاء الأخلاق لتأمين السوق، وتمّ التماس الدين لتأمين الحكم. ربما كانت العودة الكوميدية لوظيفة المحتسب التقليدية كتأمين للأخلاقيات والسوق مفارقة. لكنها صورت «الثورة الدينية السالبة» في مصر التي اتسمت بدمج التدين والسلطة، ودولنة الدين وتدين الدولة، بما كان له من عواقب بعيدة الأثر على الفكر الديني والثقافي، والممارسات السياسية والتغيير السياسي.

(1) في بداية العام 2003م، كان هناك 17 مقهى للإنترنت في القاهرة يرتادها الشباب الصغار بين الـ20 والـ28. **الوفد**، 2 آذار/ مارس 2003م، 3.

(2) عبر عن هذا وزير الشباب؛ علي الدين هلال في مقابلة مع المؤلف. القاهرة، 3 تشرين الثاني/ نوفمبر 2001م.

(3) للاطلاع على خطوط السياسات الاجتماعية في مصر، انظر:
Asef Bayat, «The Political Economy of Social Policy in Egypt», in **Social Policy and Development in the Middle East and North Africa** , ed. Masoud Karshenas and Val Moghadam (London: Palgrave, 2006), 135_155.

(4) للاطلاع على تحليل جيد للإصلاح الاقتصادي والقيود السياسية، انظر:
Eberhard Kienle, **A Grand Delusion: Democracy and Economic Reform in Egypt** (London: I. B. Tauris, 2001).

(5) تمّ التأكيد على دور الدين؛ خاصة الإسلام في التكامل الوطني والرقابة الأخلاقية على نحو واضح في معرض أسباب «تدريس الدين» في المدارس المصرية. انظر: «**تعليم الدين الإسلامي في مصر**» (عرض تقديمي عن بناء المناهج التعليمية في المدارس المصرية في ورشة عمل عن التعليم الديني وتعليم الدين في مصر والسويد، الإسكندرية، مصر، 19ـ21، 2002م).

الإسلام السياسي المضطرب

ماذا عنى هذا التغير في السياسة الدينية (تفتت الإسلام السياسي، نموّ التقوى الفردانية وتدين الدولة) للفكر الديني والممارسة الثقافية؟ وماذا كانت دلالته للتغير السياسي والتحديات الديموقراطية؟ في الجزء الأكبر عنى هذا القليل، حتى السنوات الأخيرة من العقد الأول في القرن الحادي والعشرين.

خضعت الحركة الإسلامية في مصر بالفعل إلى إعادة التفكير في استراتيجيتها ورؤيتها النظرية وأبعادها البراغماتية. لقد كان قرار الجماعة الإسلامية بنبذ العنف واختيار السعي إلى تحقيق أهدافها بالوسائل السلمية والعمل السياسي المشروع داخل المجتمع المدني، كما وصفه البعض «تغيرًا استراتيجيًّا هائلًا». أقام قادة الجماعة في مراجعاتهم متعددة الأجزاء لمشروعهم، تحولهم الاستراتيجي على أسس فكرية[1]. وجادلوا اعتمادًا على القرآن والسنة أن منهج العنف «الجهاد» يجب ألّا يسمح به إذا ما كانت الدعوة السلمية ممكنة، وعندما يغير المناوئون من موقفهم العدائي، وعندما تكون هناك إمكانية للمصالحة[2]. بالإضافة إلى هذا، قرروا أن الإسلام يمنع قتال «أهل الكتاب»؛ خاصة قتل الأطفال والنساء والشيوخ والأبرياء، وهي أفعال يعتبرها الإسلام غير أخلاقية. كما وصف قتل السياح الأبرياء على وجه الخصوص بالشر، إذ إنهم باعتبارهم «مستأمنين» قد حازوا على الأمان من قبل سكان البلد[3]. واستخلصوا أن العنف يشوّه صورة الإسلام ويضر بالأمة. بيد أن السبب الرئيس وراء مراجعة استراتيجيتها، كان فشل الصراع المسلح في تحقيق أهدافها. وعلى أثر هذا، انتهت الجماعة إلى: عندما تجد أنك لن تستطيع الانتصار،

(1) ضمت المجلدات التي أعدها «القادة التاريخيون» للجماعة الإسلامية في السجن وتمّ نشرها تحت عنوان «**سلسلة تصحيح المفاهيم**»:
- حافظ ومحمد، مبادرة وقف العنف.
- ناجح إبراهيم عبد الله وعلي محمد علي شريف، حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين.
- حمدي عبد الرحمن عبد العظيم وناجح إبراهيم عبد الله، تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء.
- علي محمد علي شريف وأسامة إبراهيم حافظ، النصح والتبيين في تصحيح مفاهيم المحتسبين.
وصدرت كلها من (القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي، كانون الثاني/ يناير 2002م). ولأن كل هذه الكتب لم تشر إلى العنف الذي مارسته الدولة، شعر منتصر الزيات «برائحة تدخّل الدولة» في إصدار هذه الكتب، انظر:
منتصر الزيات «الاعتراف بالتيار الإسلامي يساعد على تخفيف التوتر السياسي والعام في العالم العربي»، **الحياة**، 13 أيار/ مايو 2002م، 15.

(2) حافظ ومحمد، **مبادرة وقف العنف**.

(3) عبد العظيم وعبد الله، **تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء**

توقف عن القتال[1]. على الرغم من أن الحكومة المصرية استمرت في منع المتشددين السابقين من إقامة أحزاب سياسية (كما في حالة حزب الوسط وحزب الإصلاح وحزب الشريعة في العام 1999م)، استمر هؤلاء في مطالبة أعضاء أحزابهم بالتزام الدعوة السلمية فقط[2]. لقد وضعت هذه الرؤية المتبدلة الجماعة قريبًا من الإخوان المسلمين، الذين خاضوا بدورهم بعض التحولات.

للمرة الأولى، في العام 1977م، تحدث مصطفى مشهور، مرشد جماعة الإخوان عن التعددية مؤكدًا على أن تنظيم الإخوان ليس (جماعة المسلمين)، لكنه بالأحرى (جماعة من المسلمين)[3]. أما القادة «الأصغر» مثل عصام العريان فقد ذهبوا بعيدًا، عندما نسبوا الأفكار المعولمة عن الديموقراطية والمجتمع المدني والشفافية والمحاسبية إلى أفكار حسن البنا[4]. وبدا أن العريان يؤيد مفهوم محمد خاتمي عن «الديموقراطية الإسلامية»، واصفًا إياه باعتباره «يمزج الديموقراطية بروح الإسلام، بثقافتنا وحضارتنا»[5]. حتى إن بعضهم تحدث عن حقوق المرأة والأقليات التي رأوا أنها يمكن أن تستوعب داخل النظام الإسلامي. وبدون شك، كانت هذه المفاهيم العصرية خطوة للأمام بالنسبة إلى تمسك الإخوان السابق بـ«الشورى»، وهو مفهوم ملتبس يفترض أن حكم المستبد العادل (الذي يجسد السلطتين الروحية والزمنية) يجب أن يخضع لمبدأ الشورى. كان من شأن هذه المراجعات أن تتعمق عقب ظهور حركة كفاية بعد العام 2005م.

أما الرؤية التي شكلت حزب الوسط الشبابي فقد تجاوزت الخطاب الجديد للإخوان المسلمين. في الحقيقة، مثّل تكوين حزب الوسط تحولًا هامًّا في السياسة الإسلاموية المصرية حيث أثر على سبيل ممكنة نحو نظام «ما بعد إسلاموي». شجب حزب الوسط، الذي أُسس في العام 1996م على يد منشقّين من جماعة الإخوان المسلمين (مثل أبي العلا ماضي؛ القيادي في الحركة الطلابية وبنقابة المهندسين) النزعة السلطوية لدى الإخوان، ونشاطاتهم السرية والسياسة الإسلاموية في عمومها. لقد أيد الوسط الديموقراطية

(1) حافظ ومحمد، **مبادرة وقف العنف**.

(2) انظر، لقاء مثير جدًّا مع القادة المعتقلين في السجن، في **المصور** 4054 (21 حزيران/ يونيو 2002م): 4ـ22.

(3) مقتبس من Negus, **«Down but Not Out»**, 7.

(4) عصام العريان، **مقابلة مع المؤلف**، القاهرة 17 تشرين الثاني/ نوفمبر 2001م.

(5) المرجع السابق.

الحديثة على «الشورى» الإسلامية وتبنى التعددية في الدين ورحب باختلاط الجنسين وباختلاط التوجهات الفكرية. ولم يكن الأقباط مسموحًا لهم بالانضمام للحزب فقط، بل إن أيديولوجيّي المجموعة الرئيسين؛ رفيق حبيب كان مسيحيًّا. في رؤية الوسط، تلعب النساء دورًا مساويًا لدور الرجال، فيحق لها الخدمة في الجيش والقضاء[1]. لذا لم يكن الوسط «حزبًا دينيًّا، لكنه حزب مدني له خلفية إسلامية»، طبقًا لزعيمه[2]. رأى الوسط أن الإسلام المصري ببساطة لا باعتباره دينًا، ولكن إطار ثقافي عربي وحضاري يجمع المسلمين والمسيحيين[3]. أما الشريعة التي يعتبرها الدستور المصدر الرئيس للتشريع، فينبغي أن تخضع للتأويلات الحديثة أو «للاجتهاد»، فلا يجب أن تطبق على غير المسلمين إذا كانت تتعارض مع معتقداتهم[4]. نجحت أنشطة الوسط في العام 2000م في تأسيس جمعية مصر للثقافة والحوار، وهي جمعية غير حكومية تسعى قانونيًّا إلى أهداف الحزب[5].

بالتأكيد، مثّلت هذه التغيرات تحولًا جديدًا في السياسة الإسلاموية في مصر. ومع ذلك، ظلت على نحو ملحوظ هامشية بالنسبة للأرثوذكسية المحافظة في الفكر الديني. ففيما تطورت براغماتية معينة في الاستراتيجية السياسية، فإنه فيما يتعلق بالفكر الديني بشكل عام ومن ثم في الرؤية السياسية، كان هناك قليل من الإبداع. لقد تأكد (الجمود) الفقهي على يد مفكرين إسلاميين يتراوحون بين يوسف القرضاوي وسليم العوا، إلى نشطاء مثل عصام العريان[6]. ظل اللاهوت الذي عبر عنه الإسلاميون نصيًّا بعمق، مع رؤية ضيقة لتأريخ التأويلات وعرضها على العقل النقدي. وواجه كتاب مثل خالد عبد الكريم وسعيد العشماوي ونصر حامد أبو زيد الرقابة والتهديدات واتهامات بالكفر. حتى المفكرون المسلمون المعتدلون مثل جمال البنا (شقيق حسن البنا)، والذي ذهب في كتابه ذي المجلدات الثلاثة «نحو فقه جديد» إلى تنحية أحاديث ما قبل القرن العشرين

(1) أبو العلا ماضي، **مقابلة مع المؤلف**، القاهرة، آذار/ مارس 2001م. وانظر أيضًا مقابلة مع أبي العلا ماضي، زعيم حزب الوسط في: **Cairo Times**, August 2_8, 2001, 19.

(2) أبو العلا ماضي، زعيم حزب الوسط، **مقابلة مع المؤلف**، القاهرة، آذار/ مارس 2001م.

(3) أبو العلا ماضي، زعيم حزب الوسط، **مقابلة مع المؤلف**، القاهرة، آذار/ مارس 2001م.

(4) انظر: **أوراق حزب الوسط المصري** (القاهرة، حزب الوسط، 1998م)، 19_20.

(5) انظر: **Al-Ahram Weekly** , April 20_26, 2000; **Cairo Times** , April 13_19, 2000.

(6) يعتقد القرضاوي أن الفقه من بين أمور أخرى يعاني من الجمود، انظر: **المختار الإسلامي** 226 (أيلول/ سبتمبر 2001م): 74.

جانبًا، (لكونها موضوعة)، والذي حاجج بأن الحجاب ليس التزامًا دينيًّا، لم يلقوا أيّ تسامح[1].

بينما كان ارتداد الجماعة الإسلامية عن العنف خطوة عظيمة استراتيجيًّا، فإنها لم تغير من أساسها العقدي لسياستها: الالتزام الصارم بالشريعة. وفي كل خطوة جديدة وموقف سياسي يتخذه «قادة السجون»، يحيلون بدفاعية إلى السنة والشريعة كما لو أن السياسة فيما تتجاوز حدود النص لا توجد، وكما لو أن الدين لا زال يمتلك حلولًا لكل أزمات الإنسانية[2]. لقد برر تراجعهم عن نظرية ابن تيمية «الثورة ضد الحاكم الكافر» لا على نقد لمثل هذه الفتاوى في جوهرها، ولكن على أساس أن الدولة المصرية لم تعد «كافرة» لأنها قبلت الشريعة[3]. من ناحية أخرى، بالنسبة لقادة الجماعة، فإن الإطاحة بالدولة العلمانية لا زال جائزًا. لقد استمروا في تبجيل روح ابن تيمية ـ إعلائه المطلق للنصوص المقدسة والرابطة التي لا تنفصم بين الدين والدولة: وهي التعاليم التي أصابت بالفعل الندوب الغائرة في الفكر والسياسية الدينية في مصر[4].

على غرار الجماعة السلمية الجديدة، كان لاستخدام الإخوان المسلمين المفردات السياسية الحديثة حدود كبيرة. فالديموقراطية جيدة «طالما لا تتعارض مع النصوص؛ القرآن والسنة»[5]. وقيمة المبادئ الديموقراطية بالنسبة للإخوان تكمن في إجراءاتها، وبشكل أساسي تخدم في تطبيق الشريعة لا في التعبير عن إرادة الجماهير المحكومة. لقد سألت عصام العريان: «ماذا لو قرر مواطنو المجتمع المسلم أن يتبعوا القوانين العلمانية»، فكان ردّه: «إن المسلمين الصالحين بحق لن ينكروا الشريعة». افترض الإخوان المسلمون أن السلطة الدينية من شأنها حماية المجتمع أكثر من حكم الشعب الذاتي على نفسه. في

(1) انظر Sana Negus, «Brothers' Brother», on the profi le of Gamal el_Banna, **Cairo Times**, September 30_October 13, 1999, 16.

وجمال البنا، **نحو فقه جديد**، 3 مجلدات (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، 1995، 1997، 1999م).

(2) انظر على سبيل المثال: حمدي عبد الرحمن قيادي الجماعة الإسلامية (أمير سوهاج) في مقابلة مع **المصور** 4041 (22 آذار/ مارس، 2002م): 26ـ29.

(3) مقابلات مع قيادات الجماعة في سجن طرة، **المصور** 4054 (21 حزيران/ يونيو، 2002م): 4ـ22.

(4) عن ابن تيمية: انظر:

H. Laoust, «**Ibn Taimiyya», in The Encyclopedia of Islam** , ed. C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, and Ch. Pellat (Leiden: Brill, 1986).

(5) طبقًا لعصام العريان، مقابلة مع المؤلف، القاهرة، تشرين الأول/ أكتوبر 2001م.

الواقع، لم تتسامح كل التنظيمات الإسلامية الموجودة بمن في ذلك الوسط مع فكرة أن يترك المسلم/ المسلمة دينه/ دينها، وهو أمر عقوبته الموت. وقد أيدت كلها حملة الدولة على ما وصفوه أنماط الحياة «غير الأخلاقية»، والتعبيرات الفنية، كما أنها كانت تضيق ذرعًا بالسلوك اللاديني[1].

جاء الصوت الحداثي فقط من بين حفنة من «الليبراليين الإسلاميين» مثل محمد عمارة وطارق البشري وأحمد كمال أبو المجد، وكلهم بدوا للتكلم لغة التنوير ، مضمنين أفكار الديموقراطية والمجتمع المدني وحقوق الإنسان في توجهاتهم[2].

وعلى الرغم من أن بعض النقد قد ذهب إلى أن هؤلاء المفكرين استخدموا هذه المفاهيم الحديثة لمجابهة العلمانيين بأفكارهم ولتأمين «الاعتراف بالمعسكر الإسلامي»[3]، فقد ظل التأثير الاجتماعي لهؤلاء المفكرين متواضعًا. فلم يحقق أتباعهم الصغار أو مشروعهم الحداثي أيّ نجاحات في المجتمع. وبعيدًا عن التحول إلى قاعدة فكرية لحركة الإصلاح الديني، فقد هجرت فكرة «التنوير» إلى حد بعيد، مفسحة الطريق أمام الزحف الأصولي النصوصي. وظل الصوت المهيمن هو صوت السلفيين، «أهل الحديث»، الذين تصوروا إسلام الصحابة الأوائل باعتباره (الدين والدولة والصلاة والحكم) معًا لمحاربة البدع والتاريخانية والتعددية. حملت مؤسسة السلفيين الأساسية، جمعية أنصار السنة المحمدية شبه الرسمية، والمسيطرة على خمس مئة مسجد والعديد من المدارس والجمعيات الخيرية، شعار حماية الإسلام الطهراني «الذي يطبق في كل زمان ومكان»[4]. ومن ثم، كان في مصر القليل من الفكر الديني الذي يوازي الانعطافة النقدية الما بعد الإسلاموية في إيران

(1) طبقًا لأبي العلا ماضي، مقابلة مع المؤلف، القاهرة، آذار/ مارس 2001م.

(2) يركز كتاب **إسلام بلا خوف: مصر والإسلاميون الجدد**، لريموند بيكر :

Raymond Baker's **Islam without Fear: Egypt and the New Islamists** (Cambridge: Harvard University Press, 2003).

على عدد صغير من هؤلاء المثقفين الدينيين الذين كان لهم تأثير متواضع على الخطاب الديني المصري. بيد أن كتاب بيكر الشائق يبالغ في حجم هذا التيار الأكثر عمقًا والهامشي في المشهد الفكري المصري.

(3) انظر:

Mona Abaza, « Tanwir and Islamization: Rethinking the Struggle over Intellectual Inclusion in Egypt», **Cairo Papers in Social Science** 22, no. 4 (Winter1999): 92.

(4) للاطلاع على التأثير السلفي على الفكر الديني بمصر، انظر:
جهاد عودة، «السلفيون في مصر»، **أحوال مصرية** 23 (شتاء 2004): 8ـ24.

أو إبداع وقوة نظرائه الأتراك أو التونسيين. في مصر التسعينيات، ارتد الفكر الديني السائد في الحقيقة إلى ما قبل رفاعة الطهطاوي ومحمد عبده ورشيد رضا، وهم الرواد الحداثيون الذين رفعوا شعار الإصلاح الديني. لقد ماثلت «المنار الجديد» في التسعينيات، وكانت فيما يبدو المطبوعة الأكثر إبداعًا في الفكر الديني، بالكاد سابقتها المنار (1936–1896م)[1]، في الموضوع والمنظور، وكانت أكثر محدودية من حيث الانتشار[2]. لقد خسر تنوير الثلاثينيات لصالح الدوغمائية النصوصية لابن تيمية الذي أعيد إحياؤه.

كان للانحطاط في الفكر الديني صدى فيما الركود العميق الذي أصاب الحياة الثقافية في مصر. لقد رثى العديد من النقاد العرب مثل إدوارد سعيد ومحمد سيد أحمد وصبري حافظ وسامية محرز ونصر حامد أبو زيد وحازم صاغية بمزيد من الأسى انحطاط الجودة الفكرية في عالم البحث والصحافة والتعبير الفني والكتابة السياسية والنقد الاجتماعي. رثى أحدهم قائلًا[3]: «مصر كانت قبلة التقدم والتنوير في العالم العربي. صارت سيادتها عبئًا وواحدًا من أسباب التردي الثقافي. الآن كأننا في جمهورية فايمار بالتباسها واضطرابها من دون متعتها وحريتها وإبداعها»[4]. لقد انهارت الثقافة والجاليات متعددة الثقافات والحياة الفنية والفكرية الزاهرة في الثلاثينيات لتتحول إلى رؤى ضيقة الأفق تصحبها ثقافة استهلاكية[5]. في العام 1997م، نشر في مصر 375 كتابًا فقط، مقارنةً بآلاف الكتب وحوالي 200 جريدة ومجلة في بداية العهد الليبرالي في الثلاثينيات[6]. وللمفارقة، إنه في عهد التقوى البالغة، تكونت الأعمال الأكثر مبيعًا من الأدب الرخيص[7]. أما الصحافة

(1) عن رشيد رضا، ناشر جريدة المنار ، انظر:
Emad Eldin Shahin, **ThroughMuslim Eyes: A. Rashid Reda and the West** (Herndon, Va.: International Institute of Islamic Thought, 1993).

(2) طبقًا لعصام العريان، مقابلة مع المؤلف، القاهرة، تشرين الأول/ أكتوبر 2001م.

(3) Bashir Nafi , a professor of modern Islamic history, interview in **Al-AhramWeekly** , January 14_20, 1999, 4. See also Edward Said, «Enemies of the State**», Al-Ahram Weekly** , June 21_27, 2001.

(4) حازم صاغية، « مصر: محاولة في تفسير الملغز»، **الحياة**. 29 تموز/ يوليو 2001م.

(5) نوقشت كوزموبوليتانية القاهرة والإسكندرية في مصر ما قبل الثورة (ثورة تموز/ يوليو) في:
Sami Zubaida's unpublished paper, «**Cosmopolitanism in the Arab World**» (2004).

(6) Weaver, **«Revolution by Stealth»**, 42.

(7) في العام 1996م، كانت الأعمال الأكثر مبيعًا هي الآتية: =

المصرية وهي الأعرق بين بلدان الشرق الأوسط، فقد تدهورت لتصبح «مهنة من لا مهنة له» طبقًا لسعيد عبد الخالق في جريدة «الوفد»[1]. أما صحيفتها اليومية الأكبر، الأهرام فقد انحطت إلى الحد الذي أصبح المثقفون يقرؤونها «أساسًا، لمعرفة من توفي» طبقًا لمحمد سيد أحمد[2]. أنتجت مصر في الثلاثينيات، سينما أفضل وأكثر حرية مما أنتجته في أواخر التسعينيات[3]. وهبط الإنتاج الثقافي للأمة إلى الغناء الرديء لشعبان عبد الرحيم «شعبولا»، والذي دفعت شعبيته الجارفة وابتذاله مجلس الشورى إلى مناقشة هذه «الظاهرة»[4]. وليس من العجب أن ينحب الصحافي المخضرم جمال بدوي «موت التنوير في مصر» في هذا العصر «عصر شعبولا»[5].

في ظل ما وصفه صبري حافظ بـ«هذه الظروف الكئيبة»[6]، كان المثقف المصري العادي متشربًا لـ«أهلانية» عميقة الجذور؛ وهي نظرة تعزز الإقصاء وعقلية الخصوصية وعدم التسامح[7]. لقد أقام حافظ معارضة ثنائية بين الذات القومية «القويمة» و«الغرب» الثقافي الدخيل بتضمين معرفي تختصره مقولة «تعرف الأشياء بذاتها». وبالتالي، تقيم الأفكار والأشخاص لا على أساس مزاياهم ولكن على أساس جذورهم الجغرافية

= – **المفاوضات السرية بين العرب وإسرائيل** لمحمد حسنين هيكل (بيعت 200.000 نسخة).
– **زمن فيفي عبده** لعماد ناصف (150.000 نسخة).
– **نساء من الجحيم** لعماد ناصف (100.000 نسخة).
– **فتيات للتصدير** لعماد ناصف (90.000 نسخة).
– **الملف الأحمر** لعماد ناصف (70.000).
– **حرب العاهرات** لمحمد الغيطي (70.000 نسخة).
– **فضيحة اسمها سعيدة سلطانة** لمحمد الغيطي (60.000 نسخة).
– **كيف يسخر المصريون من حكامهم** لعادل حموده (60.000 نسخة).
انظر:
Cairo Times , April 17_30, 1997, 18.

(1) مقتبس من: **Al-Ahram Weekly** , January 6_12, 2000, 3.

(2) مقتبس من: Weaver, «**Revolution by Stealth**», 41.

(3) Ibid., 42.

(4) **الوفد** 31 كانون الأول/ ديسمبر 2001م.

(5) جمال بدوي، عصر شعبولا، **الوفد**، تشرين الأول/ أكتوبر 2002م.

(6) Sabry Hafez, «The Novel, Politics and Islam», **New Left Review** , 2nd series, 5 (September_ October 2000): 141.

(7) للاطلاع على نقاش شائق عن «الأهلانية»، انظر:
Mehrzad Boroujerdi**, Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism** (Syracuse: Syracuse University Press, 1996).

المتخيلة. يظل المثقف الأهلاني متغافلًا عن حقيقة أن «الأهلي» و«الدخيل» في حالة من التفاعل والتعديل الدائمين، وأن العديد من سمات ثقافته الخاصة (مثل نمط اللباس والطعام والتسلية) كانت دخيلة في الأصل قبل أن يتم «توطينها Indigenized».

غالبًا ما يعمي التمجيد غير النقدي لـ«العصر الذهبي» المتخيل وللثقافة «الأهلية» النخبة الثقافية الأهلانية عن الإخفاقات وأوجه القصور الداخلية، بما يجعلها تسعى إلى التبرير خارج الذات الوطنية. وبالتبعية، تتحول نظرية المؤامرة، وهي هذا النقيض للبحث النقدي، عمليًّا إلى مثال لتفسير المحن. وساق كاتب عمود عربي، الأمر بشكل ساخر قائلًا : « من يتابع أخبار مصر، مواقفها، مواقف معظم مثقفيها وصحافييها، وأيضًا ساستها، يحسّ أن العالم ينهض صباحًا. يفرك عينيه. ينظر الى ساعته. يقول بعصبية: «أوه. الساعة 7. يا إلهي! تأخرت! سأبدأ التآمر فورًا على مصر»[1]. لقد جعلت السياسات التسلطية التي تنتهجها إسرائيل والولايات المتحدة منهما الهدف الرئيس للمخيلات التآمرية. ولمست وحشية السياسات الإسرائيلية ليس فقط في قهر الشعب الفلسطيني، ولكن أيضًا في إيقاع التيار العام من النخبة الثقافية العربية في شرك رؤية باهتة للعالم قوامها الأبيض والأسود. ومن ثم، ظهر فيض من القصص المفصلة في الصحافة المطبوعة وفي الخطاب العام عن الكيفية التي كان بها، طبقًا للأهرام العربي وروز اليوسف، على سبيل المثال، الموساد الإسرائيلي والمخابرات المركزية الأميركية وراء مذبحة الأقصر[2]. لقد دفعت الهيمنة المذلة للحلفاء الأميركيين والإسرائيليين على المنطقة أجيالًا من المثقفين العرب إلى أهلانية ضيقة الأفق وقومية ثقافية أفادت منها الدول العربية السلطوية على نحو واسع. فخسر النضال من أجل الديموقراطية في الداخل لصالح الرغبة المحمومة لاستعادة الكرامة في الخارج[3].

لا زالت هناك أزمة ثقة؛ فنقد الذات يتطلب ثقة بها. ويحتاج المرء منا أن يكون آمنًا فكريًّا بشكل كافٍ كي يقول علنًا «لا أعرف»، وكي يعترف بنقاط ضعفه وبإنجازات خصومه. إن فقر الرؤية ونقص الشجاعة الفكرية يجعل النخبة الثقافية الأهلانية أكثر انشغالًا بالداخل،

(1) حازم صاغية، « **مصر: محاولة في تفسير الملغز**».

(2) انظر تقريرًا في: **Cairo Times**, November 27_December 10, 1997, 5.

(3) طبقًا لاستطلاع قام به معهد زغبي الأميركي قبل عام واحد من وصول إلى ... السلطة في إسرائيل، قال: 79% من المصريين: إن القضية الفلسطينية تمثل القضية السياسية الأهم والأكثر إلحاحًا بالنسبة إليهم شخصيًّا ؛ مقتبس من **روز اليوسف**، 28 تموز/ يوليو 2001م.

ودفاعية ودوغمائية وغالبًا أكثر ممانعة لمشاركة وتبادل وتعديل أفكارها. كلما أصبح المرء منغلقًا، تعلم الأقل عن تعقيدات الثقافة «الأخرى»، لذا يصبح التخيل بدلًا عن البحث. وبقدر ما يتجاهل الأهلانيون أو يهاجمون «ثقافة الآخر»، فإنهم يمجدون كل ما يعتبرونه «أصيلًا»، ويصبح الدين هو الأكثر أهمية. وباعتباره أحد عناصر التراث، أصبح الإسلام مكونًا أصيلًا في رؤية المثقفين بما في ذلك من تضمينات جادة حول الإنتاج الثقافي في مصر. ومن خلال مشاركتهم خطابات التدين والقومية الثقافية، يشكل كل من المثقفين الأهلانيين، والمؤسسة الدينية، والدولة تكتلًا خطابيًّا ضمنيًّا على حساب «التنوير» السليم، والبحث العقلي والفكر النقدي. في الحقيقة، تشكلت هذه البنية على الأقل منذ عهد ناصر، الذي أدمج النخب الدينية والثقافية (محرري الجرائد والمجلات والكتّاب والفنانين والمديرين والمؤسسات الثقافية) في بنية الدولة، جاعلًا منهم موظفي دولة. في هذا التزاوج المتوتر، ناور «الفاعل الثقافي» بين «الديني» و«الثقافي» مستغلًّا دعم أحدهما في حالة تمّ تهديده من الآخر. لذا سعت الأنتلجنسيا الثقافية إلى الحماية بدلًا من الاستقلال: «بدلًا من أن يكونوا طليعة النقد، دائمًا ما أظهروا الإذعان»[1]. وكان الضحايا النهائيون لهذا الوضع الأصوات النقدية والعقول المستقلة والتفكير المبدع. لقد حجّم المزيج المشؤوم من النظام السلطوي والأخلاق الدينية والحساسيات الأهلانية على نحو واسع من إمكانية الترحيب بالمثل الديموقراطية والفكر البديل والنقد الذاتي؛ ففي هذا المناخ الفكري البائس، صعد أمثال عمرو خالد إلى مصاف النجومية، ومكّنت السلطة المعنوية لثورة مصر الإسلامية السالبة.

نحو ثورة ما بعد إسلاموية

تركت الموجة العارمة للإسلاموية التي بدا أنها في طريقها لأن تغمر الدولة المصرية- تركتها بلا أثر بل ومتزنة فعليًّا في نهاية التسعينيات. في الحقيقة، تغلبت الدولة على الموجة بمهارة، وصمدت أمام صدمتها الأولى، ثم ركبت زحفها السلس على المجتمع. بيد أن المجتمع والدولة والحركة الإسلامية خاضت جميعًا تغيرات هامة. لقد جعلت الحركة الإسلامية من الدولة أكثر تدينًا (في الوقت الذي تحركت فيه الأخيرة لتسرق من الحركة

(1) Samia Mehreaz, «Take Them Out of the Ball Game: Egypt's Cultural Players in Crisis», **Middle East Report** 219 (Summer 2001): 10_15.

الإسلامية سلطتها المعنوية)، وأكثر قومية وأهلانية (في الوقت الذي تحركت الدولة لتؤكد أصالتها العربية/ الإسلامية)، وأكثر قمعية؛ إذ إن تصفية الإسلاميين المتطرفين منح الدولة الفرصة للسيطرة على أشكال المعارضة الأخرى. لقد تحكمت الدولة «العلمادينية» وتشاركت مع القوى الاجتماعية المحافظة معيقة صعود المبادرات الفكرية والسياسية المبدعة. وظل الفكر الديني في مصر راكدًا ليس لأوجه قصور أصيلة في الإسلام السني؛ فعلى كل حال فإن ما بعد الإسلامويين الأتراك والإندونيسيين قادمون من التقاليد السنية نفسها. بالأحرى، فإن جمود الفكر الديني في مصر يعود في الجزء الأكبر منه إلى غياب الضغط الاجتماعي الفعال، والحركات الاجتماعية الممتدة لإجبار السلطة الدينية على أن تعيد التفكير في أصوليتها وأن تتجاوز الالتزام المتزمت بالنصوص، وأن تنفتح على اللاهوت الجمهوري. حتى إن الزعامة الفكرية ظلت متواطئة؛ فلا الدولة ولا القوى الاجتماعية تشككت في القراءة «الأصولية» السائدة للإسلام. وهؤلاء الذين وقعوا ضحية للغضب الإسلامي؛ حيث لم يكن هناك احتجاج شعبي قد ظهر لإنقاذهم. لقد خدم المجتمع المدني الذي سيطر عليه الإسلاميون الروح السلطوية في الأمة والطبيعة غير الديموقراطية للدولة. ومن خلال قدرتها على المناورة بين الدين والأمة والقمع، تمكنت النخبة الحاكمة من أن تتفادى الغضب الشعبي الذي أطلقته سنوات ما بعد 11 أيلول/ سبتمبر المتطايرة. لقد شحن العنف الإسرائيلي ضد الفلسطيني و«حرب الولايات المتحدة على الإرهاب» المشاعر الوطنية الدينية، والتي أعادت النخبة بحنكة توجيهها نحو خصوم الخارج. وفشلت الطبقة السياسية المتجذرة في «القومية العربية عتيقة الطراز» والمخدوعة بخطاب التدين والسياسة الأخلاقية، أن تؤسس لحركة قادرة على إصلاح الحكم السلطوي في الداخل.

كانت مصر في حاجة إلى ضغط اجتماعي واسع كي تجبر كلًّا من القوى السياسية التقليدية (الأحزاب السياسية والحركة الإسلامية) والنظام على أن يدفعوا بتغيير فكري وبإصلاح ديموقراطي. وانعكس هذا في مجموعة متزامنة من الأحداث الاجتماعية العديدة التي وصفت كـ«فجر جديد» في الحياة السياسية للأمة. لقد منح عدد من الصحف اليومية المستقلة ولا سيما «المصري اليوم»، و«نهضة مصر»، و«الدستور»، و«العربي» الناشطة نفسًا جديدًا لجسد الصحافة المصرية الواهن، إلى درجة أن الصحف الحكومية أخذت تعلي من نبرتها الناقدة. وظهر اتجاه جديد داخل الحزب

الوطني الحاكم يدعو إلى دمقرطة الحزب، فيما نافس حزب الغد المنشأ حديثًا نظام مبارك جديًّا. وكان الأكثر أهمية هو إنشاء الحركة المصرية من أجل التغيير (كفاية)، والتي وضعت التحول الديموقراطي على رأس أولوياتها. وكان أهم ما أشار إلى فرادة هذه الحركة أنها اختارت العمل في إطار «القوى الشعبية» بدلًا من الأحزاب السياسية التقليدية، ودفعت بحملتها إلى الشوارع بدلًا من إذاعة البيانات من داخل المقرات، وركزت بالأساس على الهموم الوطنية بدلًا من المطالب القومية. لقد احتضنت كفاية، على نحو واسع، حملات المثقفين والحقوقيين والمنظمات غير الحكومية وجماعات المرأة والمسيحيين الأقباط على السواء، احتضنت نشطاء من كافة التوجهات الأيديولوجية بمن في ذلك الناصريين (ولا سيما مجموعة الكرامة الناصرية الجديدة)، والقوميين والشيوعيين والليبراليين وهؤلاء ذوي التوجه الإسلامي. وعلى نحو دالّ، تلاقت كل هذه التطورات على خلفية تصاعد روح الاحتجاج في المجتمع المصري. فبعد سنوات من الخوف والترويع السياسي، شرع المصريون في التعبير عن استيائهم في الشوارع على نحو أكثر جرأة وأعلى صوتًا. لقد كسرت حركة كفاية ومؤيدو الإخوان الحظر على مسيرات الشوارع غير القانونية من خلال القيام بمظاهرات وحشود عديدة في ميادين المدن. وهتف المحتجون بشعارات سياسية مطالبين بوضع حدّ لقانون الطوارئ والتعذيب وإطلاق سراح المعتقلين السياسيين ملحين على تنحّي مبارك. وشكل القضاة والصحافيون والطلبة والعمال وأساتذة الجامعة حركات جديدة في إطار (الحملة الشعبية من أجل التغيير، والتحالف الوطني للتحول الديموقراطي، والتحالف الوطني للإصلاح والتغيير ، وشباب من أجل التغيير وكليات الجامعة من أجل التغيير، والشارع لِنا، وما شابهها)، وشكلوا تجمعات منظمة حول مطالب سياسية واضحة. لقد ساد مناخ سياسي جديد فحل «ربيع القاهرة» ووجد شعور بالتفاؤل والأمل، وهو ما ذكر المرء بإيران في أواخر التسعينيات.

كيف ولماذا انبعثت هذه الأجواء وتلك الحركة فجأة بعد سنوات من الركود والسياسة الأهلانية؟ لقد كان لديهم بشائر، تجذرت على نحو واسع في المشاعر والنشطاء الذين التفوا حول (اللجنة المصرية للتضامن مع الانتفاضة الفلسطينية). جمعت اللجنة التي تمّ تأسيسها في تشرين الأول/ أكتوبر 2000م للاحتجاج على الحصار الإسرائيلي للأراضي الفلسطينية عام 2000م، ثم على الاحتلال الذي تقوده الولايات المتحدة للعراق، جمعت

ممثلين من التوجهات السياسية المتنوعة في مصر بمن في ذلك اليساريين والقوميين والإسلاميين والناشطات والمجموعات الحقوقية. وكانت مقدمة لشكل جديد من التواصل والمرونة التنظيمية والتعبئة. لقد بنت موقعًا إلكترونيًّا وقائمة بريدية متطورة وبادرت بتكوين جمعيات خيرية، ونظمت مقاطعات للمنتجات الأميركية والإسرائيلية وأحيت عمل الشوارع، وجمعت 200.000 توقيع على مطالب بإغلاق السفارة الإسرائيلية في القاهرة. لقد تبنت الحركة المصرية المناهضة للعولمة والحملة الوطنية لمعارضة حرب العراق ولجنة الدفاع عن حقوق العمال أشكالاً مماثلة من النشاط[1]. ضم جمع الطعام والأدوية للفلسطينيين الآلاف من المتطوعين من الشباب المصري والمئات من الحملات والشركات، فيما اجتذبت أنشطة مقاطعة البضائع الأميركية والإسرائيلية أكثر من ذلك. وعملت المواقع الإخبارية البديلة باعتبارها المواقع الأهم التي تشكلت من خلالها شبكات من المجموعات المطلعة والنقدية. وانتشرت القنوات الفضائية في كل العالم العربي وساعدت إشاعة على معلومات غير معتادة بما يكسر سيطرة قنوات الأخبار المحلية العقيمة.

بنت كفاية، التي كان قادتها أعضاء بالفعل في اللجنة المصرية لدعم الانتفاضة الفلسطينية، هذه الخبرة كي تصبح طليعة «الحركة الديموقراطية» الوليدة في مصر؛ لقد قامت بهذا في إطار وضع وطني وعالمي كان قد تبدل جديًّا. وضعت كفاية (والتي تعني كفى)، والصاعدة في إطار الظروف الدولية الجديدة التي أصبح فيها خطاب «الديموقراطية» مركزيًّا، والتي أطلقها توقع أن يسعى الرئيس مبارك إلى فترة رئاسية خامسة، وضعت كفاية الإصلاح الانتخابي في قلب حملتها. من ناحية أخرى، كما جعلت عدم المساواة الصارخة وانهيار القوة الشرائية بالفعل، المصريين في الطبقات الدنيا والمتوسطة ضجرين من توسيع النظام لإجراءاته القمعية متجاوزًا المعارضين الإسلاميين لتصل إلى المواطنين العاديين[2]. رأى المصريون على سبيل المثال، أنه بعد تفجيرات طابا في العام 2005م، كيف قامت قوات

(1) كتبت هذه الفقرات بناء على:

Asef Bayat, «The 'Street' and the Politics of Dissent in the Arab World», **Middle East Report** 226 (March 2003): 10_17.

(2) Mona El_Ghobashy, «Egypt Looks Ahead to Portentous Year», **Middle East Report Online** , February 2, 2005**, www.merip.org/mero/mero020205**.

الأمن بالقبض على 2400 شخص بدون تهمة[1]. في الوقت نفسه، بدأ مبارك يفقد دواعي وجود الخطاب المعادي لإسرائيل الذي دعم لوقت طويل المشاعر القومية. فمع توقع انخفاض التوتر في الصراع الفلسطيني الإسرائيلي والذي أعقب رحيل ياسر عرفات، ورئاسة محمود عباس، واقتراب انسحاب إسرائيل من غزة، أصبح مبارك على نحو متزايد قريبًا من شارون. لقد تفجرت اتفاقيته التجارية الجديدة مع واشنطن والتي ضمت إسرائيل كطرف ثالث في الإعلام باعتبارها «كامب ديفيد الثانية». وبالتالي، ومع تعاظم الضغط الدولي على مصر، أصبح النظام أكثر انكشافًا ودفاعية، وبالتالي وجد النشطاء السياسيون مساحة كي يكونوا أكثر جرأة على نحو غير معتاد في الاحتجاج والتظاهر. وفي هذا الوسط، وفر خطاب «الإصلاح» الذي تحدث به الجناح «التحديثي» من النخبة الحاكمة الذي يقوده جمال مبارك، فرصة سياسية للنشطاء كي يرفعوا أصواتهم في الشارع وفي الصحافة. وفي تلك الظروف التي ظهرت فيها كفاية باعتبارها لاعبًا مؤثرًا على المسرح السياسي المصري، ظهرت جماعة الإخوان مرة أخرى في حالة من الفزع والتصميم. بدأ الإخوان الذين ناوروا بين التعاون مع كفاية في جبهة واحدة، والحركة باعتبارهم معارضة النظام الوحيدة، بدؤوا بالتحرك بحماسة – في الشوارع والمؤسسات والحرم الجامعي. وكالعادة، استخدم الإخوان مناسبات إفطارات رمضان والجنازات للاحتشاد؛ في الوقت الذي ظهرت فيه منظمتهم الطلابية من تحت الأرض، محاولة إلى جانب المجموعات الطلابية الاشتراكية والناصرية أن تكوّن تحالفًا من النشاط الطلابي الجامعي.

كانت المشاعر الجماعية التي تولدت حول «الحركة الديموقراطية» الوليدة هي ما عزز التأييد الوطني للحركة وأجبر الحكومة المصرية في أيار/ مايو 2005م على تعديل الدستور للسماح بانتخابات رئاسية تنافسية. وفيما عدا التأثير على سلوك النظام، فرضت الحركة المنتشرة بعض التحولات في الخطاب السياسي الديني. لقد تنازلت القيادة الأكثر شبابًا للإخوان المسلمين، مدفوعة بالمطالب الديموقراطية المتصاعدة، وخائفة من أن تتخلف عن المعارضة الشعبية الجديدة، ومحاولة أن تكون متناغمة مع الخطاب العالمي عن الديموقراطية، تنازلت في بعض الجوانب لصالح الخطاب الديموقراطي. بدا أن الإخوان المسلمين قد انتقلوا من فكرة إقامة (الخلافة) على أساس الشورى القرآنية نحو

(1) Joel Beinin, «Popular Social Movements and the Future of Egyptian Politics», **Middle East Report Online**, March 10, 2005, **www.merip.org/mero/mero031005**.

الاعتراف بحقوق الأقلية القبطية، فتصرفوا على غرار الحزب السياسي، وتحدثوا بلغة المواطنة والمساواة السياسية. وعلى الرغم من أن قيادة الإخوان المسلمين لم تتخلَّ أبدًا عن إسلامويتها، فقد اعتبر تبنيها لمثل هذه الأفكار والمواقف البراغماتية تطورًا هامًّا في السياسة المصرية. سيتطلب الأمر ثورة كي يشهد الإخوان هزة واضطرابًا أيديولوجيًّا.

فشل «ربيع القاهرة» في أن يحدث إصلاحًا سياسيًّا مباشرًا وعميقًا في مصر؛ لقد استمرت البنية السياسية المتصلبة في حكم الأمة، واستمر الحزب الوطني الديموقراطي المخادع والمتلاعب في السيطرة على البرلمان، وظل الانخراط في كفاية مقتصرًا على نشطاء محدودين بشكل كبير بدلًا من أن تضم جماهير وطنية أوسع. بيد أن «الفجر الجديد» الذي كانت كفاية تعبيرًا عنه أطلق من دون خطأ مرحلة جديدة في المشهد السياسي المصري؛ لقد انبثقت هذه المرحلة الجديدة من السياسات القومية العربية والإسلاموية المنهكة في عقد التسعينيات، مفتتحة صعود طريقة جديدة في ممارسة السياسة. وعكفت الصحف المستقلة القليلة والإعلام الإلكتروني في إثارة قضايا جدلية. وأبقت المعارضة في هجومها على حكم مبارك وعلى مطالبها الديموقراطية. لقد أصبح الآن من الممكن أن يهاجم مبارك وعائلته علنًا في الإعلام. وحول شكل جديد من المنظمات غير الحكومية الحقوقية قضايا حقوق الإنسان وحقوق المرأة والحقوق الشخصية من المجال المدني إلى النضال السياسي. أما الشباب الذين ظلوا من قبل سلبيين ومحبطين فقد أخذوا في النشاط على نحو ملحوظ في القطاع المدني والتطوعي، منتقلين إذن إلى سياسة المشاكسة وصناعة المطالب الديموقراطية وحقوق الإنسان. وقدم الإعلام الجديد، خاصة مدونات الإنترنت، للشباب منبرًا غير مسبوق للتعبير ولمناقشة القضايا السياسية والاجتماعية الهامة وأن يظلوا متصلين بالشبكات الواقعية والافتراضية. وفيما انخرط الشباب في الحركة المدنية، فقد عبر عمال الصناعة، الذين دفعوا بهجوم النيوليبرالية الشرس المتمثل في (الخصخصة، وتخفيض العمالة ونقلها وتقليص الاستحقاقات التقليدية) عبروا عن روح قتالية متجددة. بداية من العام 2006م، شهدت مدن صناعية مثل المحلة والسويس تصعيدًا جديدًا في الإضرابات غير الرسمية التي أصبحت تقض مضاجع السلطات السياسية. لقد زحف عمال المحلة إلى الشوارع ونصبوا مخيمات في جادتها الرئيسة، واستؤنفت الاحتجاجات مرة أخرى في العام 2009م، وهو العام نفسه الذي قام فيه عمال مصنع الإسمنت بالسويس بـ«ثورتهم» الصغيرة احتجاجًا على بيع المصنع الإسمنت

لإسرائيل[1]. حتى «قومية كرة القدم» (التي نتجت عن الصدامات العنيفة بين مشجعي كرة القدم المصريين ومشجعي فريق الجزائر) والتي حاول النظام تعزيزها لم تفلح في ثني المصريين عن المطالب الديموقراطية.

قدم انتشار تكنولوجيا الاتصالات الحديثة، خاصة الإعلام المجتمعي إمكانات غير معتادة لبناء وعي سياسي جديد، وأن تعزز تحالفات جديدة، وأن تربط بين مجموعات الهويات والنشاطات الناشئة. لقد نجحت حركة 6 نيسان/ أبريل الشبابية في أن تقيم رابطًا بين نشاطية الشباب واحتجاجات عمال المحلة بهدف أن تطلق إضرابًا عامًّا. ومن ثم، بدا في هذا المناخ السياسي المحتدم بدا أن جيل (الشباب الإخواني) قد احتل الموقع الما بعد إسلاموي؛ لقد أعلن هؤلاء الشباب عن ضجرهم من قيادة الحرس القديم وتعاونوا عن قرب مع الليبراليين والقوميين والمجموعات اليسارية العلمانية. لقد كان هؤلاء الشباب هم من أجبروا قادتهم الممانعين على الالتحاق بالثورة عندما اندلعت.

على خلفية أزمة الإسلاموية على مستوى العالم (ولا سيما نموذجا إيران والقاعدة)، فيما بعد تداعيات 9/ 11، وفشل السياسات القومية العربية في معالجة قضية تحديد الفلسطينيين لمصيرهم ثم الانفجار السريع في تكنولوجيا الاتصالات الحديثة والإعلام المجتمعي، بدا أن المجال العام في مصر يتبنى رؤية سياسية جديدة، وهي رؤية تمّ التعبير عنها بالفعل في الصحافة المستقلة، وفي الإعلام المجتمعي وفي أوساط الطبقة السياسية الجديدة وفي الشوارع. وفي نهاية العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، بدا أن مصر قد طورت جمهورًا جديدًا ذا توجهات ما بعد أيديولوجية وما بعد إسلاموية، وهو الجمهور الذي ظهر ليشعل ثورة 25 كانون الثاني/ يناير 2011م . لقد كانت هذه الثورة ما بعد إسلاموية حيث احتلت مطالب «الحرية والعدالة والكرامة» مكانةً مركزية[2]. بيد أن هذه الثورة استتبعت تداعيات؛ فبدلًا من الثوار ، سيطر الركاب المجانيون من الإسلاميين (الإخوان والسلفيين) على الجماعة

(1) **Independent** , August 7, 2011.

(2) ظهر استطلاع للرأي تمّ إجراؤه في تشرين الثاني/ نوفمبر 2011م، أن 75% من المصريين المستطلعة آراؤهم يؤيدون «الدولة المدنية» باعتبارها مناقضة لـ«الدولة الدينية»، وأراد 1% فقط «نظامًا عسكريًّا»، انظر؛ **المصري اليوم** 12 تشرين الثاني/ نوفمبر 2011م. وللاطلاع على تفاصيل عن الثورات العربية، انظر:
Asef Bayat, **Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East** , 2nd ed. (Stanford: Stanford University Press, 2013), chapter 13, «The Post_Islamist Refo_lutions».

السياسية بفضل قدراتهم التنظيمية.

ربما يكون مفارقًا رغم أنه كان متوقعًا أن الدفع بالتوقعات ما بعد الإسلاموية قد يكون قد تسارع في مصر ما بعد مبارك، حيث تولى الإخوان المسلمون الإسلامويون السلطة الحكومية. لقد أحدث اندفاع الإخوان نحو احتكار السلطة وإصرارهم على الالتزام التنظيمي والسرية واستخدامهم لغة الشريعة، واستغلال الدين في خدمة السياسة، بالفعل معارضة من داخل ومن خارج التنظيم. فانشق العشرات من الأعضاء البارزين كعبد المنعم أبو الفتوح ومختار نوح؛ وأسس منشقون آخرون خمسة أحزاب سياسية أخرى مثل (التيار المصري) ما بعد الإسلاموي. وتبنّت أعداد كبيرة من شباب الجماعة موقفًا ما بعد إسلاموي بدون أن يتركوا التنظيم[1]. ولم يشهد الإخوان المسلمون مثل هذا الانهيار في شرعيتهم في وقت قصير. وإذا كان الأمر استغرق عقدًا في إيران (نتيجة الحرب مع العراق) كي يحدث تنصُّل علني من الحكم الإسلاموي، فإن نظام الإخوان المسلمين قد برهن على أن هذا التنصل قد يحدث في أقل من عام. بيد أن الاستياء من الحكم الإسلاموي هو جانب واحد، أما اتضاح بديل ما بعد إسلاموي هو أمر مغاير تمامًا. ربما لم تلبث الأمور في مصر أن بدأت.

ملاحظات

- هذا الفصل هو تبنٍّ معدل من الفصل الخامس من كتابي:

Making Islam Democratic: Social Movements and the Post_Islamist Turn (Stanford: Stanford University Press, 2007).

- بالنسبة لكل الاستشهادات غير المحالة، فهي من ترجمتي.

(1) من المدهش أن مؤسسة راندRAND التي نصحت حكومات الولايات المتحدة، تعرّف أيضًا شباب الإخوان المسلمين (القادة المستقبليين للتنظيم) كـ«ما بعد إسلامويين» يجب أن تتعامل معهم الولايات المتحدة. انظر:
Jeffery Martini, Dalia Dassa Kaye, and Erin York, **The Muslim Brotherhood, Its Youth, and Implications for U.S. Engagement** (Pittsburg: RAND, 2012).

الفصل الثاني

انفتاح حزب الله: هل هو انعطافة ما بعد إسلاموية؟

جوزيف الآغا

مع حلول «الربيع العربي»، أصدرت منظمة المقاومة الشيعية اللبنانية حزب الله العديد من البيانات السياسية التي تبارك الشعبيْن التونسي والمصري، على وجه الخصوص والجماهير العربية على وجه العموم؛ وذلك لتحركها نحو «الحرية والكرامة»[1]. وأضاف السيد حسن نصر الله؛ الأمين العام للحزب «هذا هو الطريق الصحيح؛ عندما يؤمن الناس في حلهم ... إنه شرق أوسط جديد يولد على يد شعوبه». واستخلص، «إن ربيعكم قد بدأ، ولن يقودكم أحد إلى شتاءٍ آخر، إن إيمانكم، ويقظتكم، وصمودكم سوف يتغلب على الصعوبات ويجعلكم منتصرين»[2]. وفي هذا السياق الإقليمي، تمكن حزب الله من أن يحقق تغييرًا ملموسًا في النظام السياسي اللبناني، عبر الوسائل الديموقراطية؛ لقد نجح عمليًّا في حكم لبنان بعد أن حاز على أغلبية 68 عضوًا في الهيئة التشريعية المكونة من 128 مقعدًا، وهي خطوة دستورية سمحت له أن يسمي رئيس الوزراء وأن يحوز سلطة سياسية معتبرة على مجلس الوزراء. إن هذا الوضع غير مسبوق في السياسة اللبنانية؛ فبدلًا من أن يلجأ حزب الله إلى العنف السياسي، اتبعت المنظمة الإسلامية المسلحة الطرق المؤسسية والدستورية منخرطًا مع قطاعات أخرى في المجتمع اللبناني من خلال

(1) كل الاقتباسات بالإنكليزية من ترجمتي.

(2) انظر خطاب السيد حسن نصر الله في «مهرجان دعم عروبة مصر وتعزيز نهج المقاومة»، 7 شباط/ فبراير 2011م، على: **www.moqawama.org/essaydetails.php?eid=19822&cid=142.**
وخطاب السيد نصر الله لدعم الثورات العربية، 19 آذار/ مارس 2011م، على:
www.moqawama.org/essaydetails.php?eid=20205&cid=142.

الدبلوماسية والمفاوضات والمساومة، على الرغم من أن القوة العسكرية للحزب هي أقوى بكثير من الجيش اللبناني.

يبدو أن حزب الله، وهو «منظمة إرهابية» من وجهة نظر الولايات المتحدة وإسرائيل وكندا وأستراليا وهولندا ودول غربية أخرى، أصبح بعد ثلاثين عامًا من تأسيسه أقل اهتمامًا بالطموحات الإقليمية مثل تدمير دولة إسرائيل وتحرير القدس الشريف»[1]، كما أكد ذلك خطابه المفتوح أو بيانه الصادر عام 1985م. كيف حدث هذا التطور السريع الذي نقل حزب الله من جماعة هامشية منشقة إلى جماعة مهيمنة في السياسة الوطنية والسياسة الدولية؟ ولماذا قنع حزب الله بالأجندة المحلية حيث أصبح له اليد العليا في السياسة اللبنانية؟ وما الذي أصاب تطلعاته الإقليمية ومواجهته مع الشياطين المزعومة؛ الولايات المتحدة وإسرائيل؟ هل سياسة التغير الواضح مقتصرة فقط على الخطاب، أم أن الحزب قادر على فرض أجندته الإقليمية، على النحو الذي تمكن به من السيطرة على السياسة اللبنانية؟ وما دور الجيوبولتيكا في هذا الصدد؟

في هذا الفصل، أبيِّن الكيفية التي استطاع بها حزب الله عبر سنوات منذ بدايته أن يغير من أفكاره، وخطابه ونظرياته وممارساته واستراتيجياته مع توضيح التغيرات التنظيمية التي حدثت مع هذا المسار. كما أناقش علة هذه التحولات التي حدثت؛ فهل حدثت نتيجة أسباب داخلية، وعدم قدرة حزب الله تنفيذ مخططه، أم نتيجة ضغوطات دولية؟ وما الدور الذي لعبته أحداث 9/ 11 وتداعياتها في هذا الخصوص؟ وفي أيّ اتجاه أثرت التغيرات التي شهدتها إيران بعد رحيل الخميني على حزب الله؟. يقدم الحزب أيضًا محاولة مدبرة لفك شيفرة حزب الله الوراثية، ليس فقط من خلال دراسة تحولاته الخطابية، ولكن أيضًا من خلال تحليل توجهات السياسة الجديدة للمنظمة وبناء هويتها ثم إعادة بنائها في العقود الثلاثة الأخيرة.

هل هي قطيعة مع الإسلاموية؟

صاغ آصف بيات مصطلح ما بعد الإسلاموية في مرحلة مبكرة عام 1996م، وميّز نفسه عن الباحثين الآخرين الذين استخدموا المفهوم، ولكن بدلالات مختلفة على

(1) Joseph Alagha, **Hizbullah's Documents: From the 1985 Open Letter to the 2009 Manifesto** (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2011), 20.

نحو واضح[1]. وطبقًا لبيات، تعتبر ما بعد الإسلاموية في المقام الأول حالة، أي حالة اجتماعية وسياسية استنزفت فيها مصادر شرعية السياسة الإسلاموية بعد مرحلة من اختبارها. لقد أصبح أتباع الإسلاموية على وعي بعيوب وقصور نظامهم في الوقت الذي حاولوا فيه إدارة ومأسسة حركاتهم[2]. كما أن ما بعد الإسلاموية تمثل مشروعًا يمثل محاولة واعية لتجاوز الإسلاموية في المجالات الاجتماعية والسياسية والفكرية. وبالتالي، هي سعي للانقلاب على الصوت السلطوي الواحد، واستبداله بتعددية أصوات السلطة، بكلمات أخرى، «التوكيد على الحقوق مقابل الواجبات، والتاريخية بدلًا من النصوص المقدسة الجامدة، والحرية بدلًا من التزمت، والمستقبل بدلًا من الماضي». ومع ذلك هي ليست لا-إسلامية أو معادية للإسلام أو علمانية، بل بالأحرى تحاول أن تدمج «التدين بالحقوق، والإسلام بالتحرر، والإيمان بالتحرر». لقد أصبحت أيديولوجيا الحركة الاجتماعية الإسلامية تعددية في هذه الحالة، فلا تموقع نفسها فقط على الإسلام وحده، بل تصبح قادرة على تضمين الأفكار والتوجهات العلمانية الأخرى[3].

عرفت الشخصيات التي أجريت معها مقابلات من صفوف حزب الله الإسلاميين باعتبارهم مسلمين مؤمنين ومتحمسين أو شبابًا تقيًّا ومتدينًا، والإسلاموية باعتبارها تدينًا والتزامًا واضحًا بالقوانين المقدسة. لقد عرفوا ما بعد الإسلاموية كعملية انفتاح على التوجهات الثقافية العالمية مع الاحتفاظ بالقيم الأصيلة كبديل إسلامي أخلاقي[4]. إذن، إلى أيّ درجة أصبح حزب الله ما بعد إسلامويًّا، إنْ لم يكن كليًّا؟ وهل الحزب في سبيله

(1) Asef Bayat, «The Coming of a Post-Islamist Society», **Critique: Critical Middle East Studies** 9 (Fall 1996): 43–52.

(2) Asef Bayat, **Islam and Democracy: What Is the Real Question?** (Amsterdam:Amsterdam University Press, 2007), 17–20.

(3) Ibid., 20–21.

(4) تضم بعض الرموز الذين أطروا هذه المفاهيم؛ الحاج محمد رعد؛ عضو مجلس شورى حزب الله ورئيس الكتلة البرلمانية للحزب، والسيد عبد الحليم فضل الله رئيس مركز فكر حزب الله؛ المركز الاستشاري، والحاج غالب أبو زينب مسؤول الحزب عن الحوار الإسلامي المسيحي، والشيخ شفيق جرادي رئيس معهد المعارف الحكمية، والشيخ علي ضاهر رئيس الوحدة الثقافية بحزب الله، وأعضاء البرلمان حسن فضل الله، علي فياض وعلي عمار والسيد نواف الموسوي، والشيخ أكرم بركات رئيس جمعية المعارف الثقافية الإسلامية، والشيخ محمد كوثراني، وهو عضو المجلس السياسي المسؤول عن الملف العراقي (مقابلات في بيروت، آب/ أغسطس- تشرين الأول/ أكتوبر 2009م، وفي كانون الثاني/ يناير- حزيران / يونيو 2010م).

إلى ما بعد الإسلاموية؟ أم أن انفتاحه يمكن فهمه، كما يصنف ماندیفیل، أسلمة رأسًا على عقب؛ على نحو مقنع؟[1].

في الحقيقة، شهد حزب الله عبر الثلاثة عقود الأخيرة وما يزيد تحولات ملحوظة. ومنذ تأسيسه كحركة إسلامية للاحتجاج الاجتماعي والسياسي خلال الفترة 1978–1985م، تطور الحزب ليصبح حركة اجتماعية شاملة في الفترة 1985–1991م، ومن ثم إلى حزب سياسي برلماني منذ العام 1992م حتى الآن. منذ بدايته، اعتنق الحزب نظرية آية الله الخميني عن «ولاية الفقيه»كأيديولوجيا في ظل الظروف الاجتماعية والسياسية في لبنان وتعمل كمخطط لإقامة دولة إسلامية تقدمية يحتذيها حزب الله بين دوائر مناصريه. أخبرني أحد كوادر حزب الله، شريطة أن يبقى مجهولًا، وهو يحاول أن يبيّن الأهمية الكبرى لأن يكون المرء عضوًا في «أمة حزب الله»، أخبرني أن هناك شخصًا حاول أن يلتحق بالحزب، لكنه فشل في عملية «كشف الهيئة» التي يخضع إليها الأعضاء المستقبليون في الحزب ثلاث مرات، قد عاد ببندقية هجومية مسروقة وقتل الضابط الذي جنده. وأخبرني عضو آخر أنه كجزء من ممارسات التلقين، وكطقس للالتحاق، يردد المجندون الجدد في حزب الله هذه الكلمات «إذا أمرني الولي أن أقتل نفسي، فعليّ أن أفعل»[2]. يوضح هذا أن الأمر ليس فقط مجرد تلقين، إنها طاعة كاملة للفقيه.

في بداية الثمانينيات، أمر الخميني علي خامنئي، نائب وزير الدفاع في ذاك الوقت، أن يكون مسؤولًا بشكل كامل عن حزب الله اللبناني. ومنذ ذلك الحين، أصبح خامنئي الأب الروحي للحزب. ويفسر هذا أن الحزب منذ بدايته قائم على الموقف الديني والأيديولوجي للخميني ويتبع آراءه وأفكاره كما بلغها عنه خامنئي. وخلال الفترة الأولى للحزب، يمكننا دراسة الروابط الدينية والأيديولوجية بين جمهورية إيران الإسلامية ولبنان من خلال البيانات التالية التي قدمها حزب الله والمسؤولون الإيرانيون، فيقول الشيخ حسن طراد: «إيران ولبنان الآن هما شعبان في بلدٍ واحد»، والسيد إبراهيم أمين السيد: «إننا لا نقول إننا جزء من إيران، بل إننا إيران في لبنان، ولبنان في إيران»، وعلي أكبر محتشمي: «سوف ندعم لبنان سياسيًّا وعسكريًّا، كما لو كنا ندافع عن إحدى المقاطعات الإيرانية»، أما الشيخ حسن سرور فيقول: «إننا نعلن للعالم أجمع أن الجمهورية الإسلامية في إيران هي أمنا، وديننا، وكعبتنا، وشرايبننا»[3].

(1) Peter Mandaville, **Global Political Islam** (New York: Routledge, 2007), 343–348.

(2) مهدي ن. وعبد الله س.، مقابلتان مع المؤلف، بيروت، 21 و25 تشرين الأول/ أكتوبر 2004م على التوالي.

(3) **العهد** 8 (21 ذي القعدة 1404هـ/ 17 آب/ أغسطس 1984م): 6.

في الثمانينيات، دافع حزب الله عن إقامة دولة إسلامية في لبنان مع الإبقاء على مفهوم أهل الذمة في الإشارة إلى غير المسلمين[1]. وعلى الرغم من حضه غير المسلمين على اعتناق الإسلام، فإن الحزب لن يفرض الدين عليهم بالإكراه. بل إنه سيطبق نظرته حول التسامح مع المسيحيين الذين يعيشون في دوائره، وكذلك الآخرين وما داموا ليسوا «خونة أو معادين». وفي تأكيد على التقاليد النبوية والقرآن الكريم، أكد الحزب على أنه ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾[2]، و﴿كَلِمَةٖ سَوَآءٖ﴾[3]، أو أرضية مشتركة يجب أن تقود العلاقات بين المسلمين والمسيحيين. وعلى هذا النحو، أكد الحزب على أن هذه الأرضية المشتركة بين المسلمين وأهل الذمة تتضمن القيم الاجتماعية مثل التسامح المتبادل والاحترام والأخوة والتضامن. وعلى هذا الأساس، اعترف الحزب بالحرية الإنسانية، وهي الحريات الاجتماعية والدينية للمسيحيين دون أن يشمل هذا استقلالهم السياسي، كما كانت الحالة في دستور الانتداب الفرنسي لعام 1926م، ودستور الاستقلال لعام 1943م. وبالتالي، في الثمانينيات، وعلى نقيض من التقاليد النبوية التي منحت غير المسلمين المشاركة في البنى السياسية، استبعد «تسامحُ» أو «إدماج» حزب الله المسيحيين من الحياة السياسية، وهو ما يمكننا اعتباره ممارسة تمييزية. وبدا إذن أن هذه السياسة تتضمن أن التسامح هو من مسؤولية «الأغلبية»، وأن التكامل هو من مسؤولية «الأقلية».

منذ العام 1985م، حدث عدد من التطورات فيما يتعلق بتماثل أيديولوجيا حزب الله مع النخبة الحاكمة في إيران. لقد رأى الحزب أنه في الفترة المبكرة من تأسيسه، كان في حاجة إلى أيديولوجيا سياسية دينية توحيدية أكثر من حاجته إلى برنامج سياسي واضح. وبالتالي، موقع نفسه على أساس ولاية الفقيه واعتبر الخميني فقيه كل المسلمين[4]. وفي البداية، كانت المنظمة معتمدة كليًّا أيديولوجيًّا على الخميني. ثم شهد هذا الاعتماد شيئًا من التغير، فلم يعد يتبع حزب الله النظام الإيراني اتباعًا أعمى، فأصبح له «خصوصية» في الوقت الذي كان فيه للخميني الحق الحصري في تقرير شرعية سلطة حزب الله. وقد أقر بعضًا من القواعد التي يستطيع من خلالها الحزب أن يتحرك بحرية فترك له حرية

(1) عوملت الأقليات مثل المسيحيين واليهود باعتبارهم مقيمين لهم حقوق محدودة وكانوا مطالبين بدفع الجزية بدلًا من الزكاة.

(2) سورة البقرة، الآية: 256.

(3) سورة آل عمران، الآية: 64.

(4) السيد حسن نصر الله، **الشبكة الوطنية للبث**، 21 تموز/ يوليو 2002م.

التصرف في تنفيذها. ومن ثم، بينما كان الحزب معتمدًا أيديولوجيًّا على النظام الإيراني، فقد كان له مساحة مناورة في القرارات التي تتعلق بالشؤون الداخلية في لبنان. وعلى الرغم من أن تشظي السلطة الدينية، أي تعدد المراجع الدينية لدى الشيعة، قد استمر عقب وفاة الخميني، ففي حالة حزب الله، كانت مسألة المرجعية قد تمّ حسمها على الأساس الأيديولوجي المذهبي المتعلق باتباع مراجع التقليد الرسمية التي تمّ الاعتراف بها من قبل الجمهورية الإسلامية في إيران. ومن ثم، كانت السلطة الدينية لحزب الله ولا زالت متمثلة في الفقيه الإيراني، وهو الأمر الذي جعل الانتقال بعد رحيل الخميني أكثر سلاسة.

حتى العام 1991م، كان حزب الله يعتبر أن القرآن الكريم هو دستور الأمة الإسلامية وأن الإسلام هو دين ودولة. ودعا الحزب المسلمين أينما كانوا إلى النضال بكل الوسائل المشرعة من أجل إقامة النظام الإسلامي[1]. وفي الفترة 1985–1991م، اعتبر الحزب النظام السياسي اللبناني المسيطر عليه من قبل المارونية السياسية[*] (والموارنة مسيحيون كاثوليك) نظامًا جاهليًّا. وطبق هذا الوصف على كل النظم غير الإسلامية؛ سواء كانت وطنية أم قومية أم ديموقراطية، حتى لو كان من يحكمها مسلمون[2]. بكلمات أخرى عمل حزب الله على تأسيس دولة إسلامية من منظور الأيديولوجية الدينية والسياسية. هذه الأيديولوجية الدينية، كما جادلت الكوادر القيادية بالحزب، تحض أتباعها على إقامة حاكمية الله وحكمه المقدس على الأرض وتنفيذ شريعة الله بتأسيس النظام الإسلامي

(1) علي الكوراني، **طريقة حزب الله في العمل الإسلامي** (طهران: مكتب العمل الإسلامي، الموسوعة الإسلامية، 1985م)؛ محمد زعيتر، **نظرة على طرح الجمهورية الإسلامية في لبنان** (بيروت: الوكالة الشرقية للتوزيع، 1988م).

(*) تولدت المارونية السياسية والتي تعبر عن الحركة السياسية للطائفة المارونية في لبنان من واقع تاريخي مرتبط بصراعها مع بقية الطوائف الإسلامية (السنية والدرزية)، في الفترة الأخيرة من حكم الدولة العثمانية للشام، ومن القوى الأوروبية فرنسا على وجه التحديد، حمايتها لهذه الطائفة الكبيرة العدد الجيدة التعليم. وفي أثناء سنوات الانتداب الفرنسي على لبنان، حيث تشكل لبنان الكبير مع ضم جبل لبنان للساحل المقابل له، حاز الموارنة على نصيب كبير من المناصب السياسية، ووجدت في صفوفه أحزاب وحركات سياسية معبرة عن الطائفة، تمثل أبرزها في حزب الكتائب اللبنانية (1936م)، وبعد الاستقلال، مثل الحزب إلى جانب أحزاب أصغر قلب اليمين اللبناني المعادي لتيار القومية العربية وللنفوذ السياسي الذي مارسه الفلسطينيون ومنظمة التحرير، وأدى التوتر الدائم إلى اندلاع الحرب الأهلية التي استمرت خمسة عشر عامًا (1975–1990م)، وقد بدأت الحرب كصراع بين تيار الكتلة اللبنانية اليمينية وتيار الجبهة الوطنية اليسارية المتحالفة مع منظمة التحرير، ثم سرعان ما تحولت إلى حرب طائفية– إقليمية. ونتج عنها تراجع القوة السياسية للموارنة مع تقلص أعداد المسيحيين بشكل عام في لبنان، وعلى الرغم من أن الحرب لم تغير في التركيبة الطائفية– السياسية للبنان والتي تمّ تكريسها عبر اتفاق الطائف (1989م)، تراجع التمثيل السياسي للموارنة بإضعاف منصب الرئيس المحفوظ لهم. وبقيت الأحزاب المارونية القديمة تلعب دورًا في التوازن والانقسام الجاري في لبنان بين السنية السياسية الصاعدة والشيعية السياسية التي يمثلها حزب الله.

(2) محمد زعيتر، **المشروع الماروني في لبنان: جذوره وتطوراته** (بيروت: الوكالة العالمية للتوزيع، 1986م).

باعتباره تكليفًا شرعيًّا. وطبقًا للأيديولوجيا السياسية، لم يكن حزب الله راغبًا في فرض النظام الإسلامي بالقوة ما لم تصوت الأغلبية الكاسحة لصالحه عبر استفتاء عام. ويجب أن يؤخذ هذا بحذر، ذلك أن خطاب حزب الله كان مختلفًا عما يقوم به على الأرض؛ إذ إنه كان منخرطًا في عملية تمهيد الطريق لإقامة نظام إسلامي من أسفل إلى أعلى على الأقل بين مناصريه.

في مرحلة تطوره الثالثة التي بدأت عام 1992م فصاعدًا، شهدت حزب الله تحولًا أيديولوجيًّا كبيرًا. ومنذ بداية التسعينيات، اعتبر الحزب أن إقامة الدولة الإسلامية مجرد «تجريد شرعي» وأسقط مطالباته بتأسيسها في لبنان. لقد مهد هذا الطريق أمام الحزب لتوظيف مفهوم «المواطنة» بدلًا من «أهل الذمة». وأسس مفكرو الحزب هذه الممارسة الحالية على تفسير جديد للتقاليد النبوية كما أقره الفقه الشيعي. ومن ثم، ومنذ بداية التسعينيات حتى بداية القرن الحادي والعشرين، اتخذ حزب الله خطوات كبرى للأمام في اتجاه الاعتراف بالحقوق الإنسانية والمدنية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والأكثر أهمية السياسية لمن أطلق عليهم سابقًا أهل الذمة؛ حيث اعترف بحقهم في المواطنة الكاملة؛ مواطنة الحقوق والأوضاع المتساوية. لم يكن هذا مجرد تحول خطابيّ، بل كان تغيرًا كبيرًا في سياسة الحزب قد تمّ تنفيذها وقد هدفت إلى جعل «الآخر» آمنًا في النظام السياسي اللبناني المشترك الذي قد تسيطر عليه الأغلبية الشيعية ذات يوم. وبهذه السياسة الجديدة من التحالفات والدبلوماسية والمفاوضات والمساومات، كان حزب الله قادرًا على نشر أجنحته إلى أجزاء معتبرة من الجمهور المسيحي في لبنان.

وفي التمهيد للمنافسة في الانتخابات التشريعية عام 1992م، كسب موارد أكثر ، وجعل خطابه أكثر اعتدالًا، وأطلق العديد من السياسات من أجل توسيع قواعده نحو عدد أكبر من المناصرين وكما خطا نحو مزيد من المأسسة. وبدأ السيد عباس الموسوي، الأمين العام الثاني للحزب سياسة الانفتاح والحوار تجاه الجماهير اللبنانية. وبعد رحيله، استمر تلميذه السيد حسن نصر الله في عملية التعبئة والتنظيم على مستوى القواعد لحشد التأييد داخل وخارج البرلمان[1].

كان العام 1992م عامًا هامًّا في تشكيل هوية حزب الله المتطورة. لقد واجه الحزب

(1) Joseph Alagha, **The Shifts in Hizbullah's Ideology** (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006), 38–42.

تحدي ما إذا كان سيقرر المشاركة في الانتخابات البرلمانية أم لا. واتخذت لجنة الاثني عشر بالحزب قرارًا إيجابيًّا بعد مناقشات وجدالات داخلية حامية أتبعها تحكيم إيراني. ولأن الفقيه هو من يحدد «الشرعية» حتى في الأمور السياسية العملية، كان على خامنئي أن يتوسط وأن يمنح شرعية للمشاركة في الانتخابات. أدّى هذا إلى حدوث انقسام داخل الحزب؛ وذلك لأن صبحي الطفيلي وهو الأمين العام الأول للحزب قد تحدى قرار الحزب واتخذ موقفًا صداميًّا مع الحزب والدولة اللبنانية. لقد وصل الطفيلي في بداية الثمانينيات إلى أعلى مراتب قيادة الحزب، ومع ذلك، قاد انشقاقًا صغيرًا فيه لأسباب اقتصادية واجتماعية تمثلت في ثورة الجوع عام 1997م، غير أنه في الواقع كان مسيطرًا على منطقة بعلبك. ويمثل الطفيلي اليوم فكرة عضو حزب الله الذي لازال متمسكًا بأيديولوجيا الثورة الإسلامية الإيرانية في الثمانينيات؛ لقد اتهم حزب الله مرارًا بـ«حماية حدود إسرائيل» لمنعها المجاهدين من استهدافها أو عبورها، كما انتقد الحزب «لخدمته مصالح الولايات المتحدة»، وقال على نحو قاطع: «ليس هذا حزب الله الذي أسسته، وهذه ليست إيران الخميني»[1].

لاحظ آصف بيات أن الحركات الإسلامية مثل حزب الله تتكون من طبقات عديدة تشكل معًا مجموعًا، لكنها تبقى سائلة ومجزأة. ويظل هذا المجموع متماسكًا عندما ينجح قادته في صناعة قراءة متماسكة من شأنها أن تكسب إجماعًا بين أتباعها. ويعني هذا إمكانية فقد الأتباع نتيجة الاندماج أو الاعتدال. وقد يؤدي هذا إلى انشقاق العناصر الراديكالية في الحركة الاجتماعية مثل الطفيلي لأنهم لا يوافقون على المسار الذي تأخذه[2].

من خلال إضفاء تفسير موسع لمفهوم ولاية الفقيه، أي تطبيقه على خلفية المجتمع اللبناني متعدد الطوائف والديانات بدلًا من إيران «المتجانسة» بأغلبيتها الشيعية المهيمنة، أوصت اللجنة بالمشاركة في الانتخابات. لقد كان هذا القرار منسجمًا مع الرؤية الكلية لحزب الله التي تفضل الارتقاء بتوقعات الناس من خلال خدمة مصالحهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وأضافت اللجنة أن جهاد حزب الله الأكبر وتفانيه في التعامل مع معاناة الناس لا يتعارض مع أولويته المتمثلة في الجهاد الأصغر من أجل تحرير الأراضي المحتلة. وعلى هذا النحو، فإن المشاركة في الانتخابات ستؤدي إلى تحقيق

(1) انظر؛ صبحي الطفيلي مقابلة مع ثائر عباس، **الشرق الأوسط** 9067 (25 أيلول/ سبتمبر 2003م).

(2) Bayat, **Islam and Democracy** , 12–13.

نتائج سياسية جيدة ويمكن اعتبارها خطوة كبيرة نحو التفاعل مع الآخرين. ومن خلال هذا، يقدم حزب الله خبرة جديدة في الانفتاح كحزب إسلامي شاب. لقد أكدت اللجنة أن المشاركة تتلاءم مع «الخصوصية» اللبنانية وكذلك طبيعة الانتخابات المرتقبة التي تسمح بهامش كبير من حرية الاختبار. وباختصار، استخلصت اللجنة أن مصالح المشاركة قد طغت على مفاسدها إلى حدّ بعيد. لذا فإن المشاركة في البرلمان أمر يستحق الجهد. إذ نظر إليها كأحد السبل لإحداث تغيير كبير وأن تجعل صوت حزب الله مسموعًا محليًّا وإقليميًّا، وكذلك دوليًّا من خلال المنصة المتاحة لأعضاء البرلمان[1]. ومن ثم، يبدو أن حزب الله كان مجبرًا بفعل الظروف السياسية المستجدة والمتمثلة في اتفاق الطائف، ودستور لبنان الجديد 1990م ونهاية الحرب الأهلية على أن يتكيّف مع المرحلة الجديدة من التاريخ اللبناني عبر نشر برنامج سياسي واقعي، وعبر الاندماج في النظام السياسي اللبناني.

حدث تحول أكبر في تفسير سلطة الفقيه، عندما أعلن الحزب أنه لا يعتبر النظام الحالي في الجمهورية الإسلامية في إيران هو الولي الفقيه لكل المسلمين، وبالتالي، ليس على كل الحركات الإسلامية أن تتبع أوامر وتوجيهات قائد النظام[2]. وفي أيار/ مايو 1995م، عيّن خامنئي الشيخ حسن نصر الله والشيخ محمد يزبك، وهو رئيس المجلس الديني القضائي، كوكيليْن شرعييْن له في لبنان. ومنحت هذه الخطوة حزب الله صلاحيات خاصة وتكليفات شرعية بما يعكس استقلاله على مستوى الممارسات الفعلية. ومن ثم، عزز الحزب من موارده المالية، إذ إن زكاة الخمس المفروضة على الشيعة اللبنانيين أتباع مرجعية «خامنئي» وكذلك الزكاة والأموال الشرعية الأخرى، وهي مصادر ستصب لصالح حزب الله مباشرة وبدلًا من أن يحصل عليها من القنوات الإيرانية كما كان في السابق.

أخذ تفسير سلطة «الفقيه» منحنى دراميًّا آخر بعد الانسحاب السوري من لبنان في نيسان/ أبريل 2005م؛ ففي انسجام مع سياسة التغير في حالة تغير الظروف، انتقل الحزب من السلطة الإيرانية إلى السلطة المحلية عندما يتواءم هذا مع أهدافه. وعلى الرغم من أن قرار الحزب بالمشاركة في مجلس الوزراء كان من وجهة النظر الأيديولوجية يتطلب التحكيم الشرعي والشرعية من قبل الفقيه، قام الحزب بسابقة عندما أمّن موافقة وحاز

(1) نعيم قاسم، **حزب الله: المنهج.. التجربة ... المستقبل**، طبعة مراجعة ومحدثة (بيروت: دار المحجة البيضاء، 2010م) 337-343.

(2) السيد حسن نصر الله، **الشبكة الوطنية للإعلام** 4 آب/ أغسطس 2002م.

الشرعية الدينية من الشيخ عفيف النابلسي[1]، وقد كان في ذلك الوقت رئيس جمعية العلماء الشيعة بجبل عامل في جنوب لبنان، لا من آية الله خامنئي، وهي خطوة أشّرت بشكل أكبر على استقلال الحزب في صناعة القرار.

وبالتالي، راعى حزب الله المرجعية الدينية اللبنانية إلى جانب المرجعية الدينية الإيرانية، ومن ثم، أصبح قرار المشاركة في مجلس الوزراء قرارًا إداريًّا وليس أمرًا دينيًّا مذهبيًّا. وتبعًا لهذا، تمكنت قيادة حزب الله من أن تتخذ قرارات مستقلة. وعلى الفور، التحق حزب الله بمجلس الوزراء وشارك بوزيريْن وانتشر في مؤسسات الدولة اللبنانية وبنيتها الإدارية قبيل أن تبدأ حكومة الرئيس الإيراني المحافظ محمود أحمدي نجاد في ممارسة مهامها. لقد أدى هذا إلى مزيد من اللبننة في اتساق مع خصوصية المجتمع اللبناني بديلًا عن الطاعة العمياء لإيران.

وعلى هذا، انتقل حزب الله من الاعتماد الأيديولوجي الكامل على الخميني إلى اعتماد أقل بعد رحيله، لقد حاز الحزب على المزيد من الاستقلالية في صناعة القرارات ليس فقط فيما يتعلق بالقضايا العملية السياسية، ولكن أيضًا في القضايا العسكرية والمذهبية إلى الحد الذي يبدو فيه كما لو كان الحزب مستقلًّا على الأقل في بعض الحالات. حتى في بعض الأمور العسكرية، لم يأبه الحزب للأوامر الإيرانية إذا لم تخدم مصالحه الكلية. وتوضح حالتان هذا الاتجاه؛ وهما حملة شارون لـ«محاربة الإرهاب» في الضفة الغربية في نيسان/ أبريل 2002م، وعملية باراك على غزة المعروفة بـ«الرصاص المصبوب» في كانون الأول/ ديسمبر 2008م-كانون الثاني/ يناير 2009م. لقد حثت إيران حزب الله بقوة في الحالتيْن على عبور الحدود اللبنانية-الإسرائيلية لتخفيف الضغط من على الفلسطينيين[2]، غير أن الحزب رفض هذا على نحو حازم؛ إذ إنه اعتبر مثل هذا التحرك إضرارًا بمصلحته الوطنية. واستمر هذا الاتجاه بعد فوز أحمدي نجاد بفترة ثانية في انتخابات حزيران/ يونيو 2009م المثير للجدل.

وعلى الرغم من أن حزب الله قد استلهم الثورة الإسلامية، فإنه يعمل مثل أيّ حزب

(1) جادل النابلسي أنه من وجهة سياسية هناك حكمة ومصلحة تدعوان حزب الله لأن يشارك على أساس ثوابت الشريعة الإسلامية. وأضاف أن الوضع السياسي قد أزال أي مانع أمام مشاركة حزب الله إذ إنه يضمن القانون والنظام في المجتمع اللبناني (**وكالة الأخبار الوطنية**، 10 آب/ أغسطس 2005م، وانظر الصحف اليومية اللبنانية في اليوم التالي).

(2) بناء على مقابلات أجريتها مع كوادر عليا بمن في ذلك أعضاء من مجلس الشورى.

سياسي عادي داخل دولة غير إسلامية ودولة طائفية متعددة الديانات والطوائف. لا يستطيع حزب الله أن يذهب أبعد من هذا في سياق المجال العام اللبناني. لهذا السبب على سبيل المثال، وصل الأمر بالحزب إلى التحالف مع الأحزاب العلمانية وأعدائه السابقين مثله كأيّ حزب سياسي يلائم الاحتجاج عبر التفاوض والمساومة ويقوم ببعض الموافقات للجوانب المذهبية. وفي هذه العملية، انتقل حزب الله من العزلة إلى الاندماج بالمجتمع اللبناني وفي نهاية الأمر أضحى جزءًا من الدولة الوطنية. لقد تغير السلوك التصويتي لحزب الله على نحو تقدمي من التصويت بعدم منح الحكومة الثقة بين العامَيْن 1992 و1996م، إلى الامتناع عن التصويت بين العامَيْن 1998ـ2004م إلى التصويت لصالح منح الثقة في العام 2005م، وهو العام الذي شهد التحاقه بالحكومة، أي إنه منحها موافقته فقط بعد مشاركته فيها.

تمثل هذه العمليات المتغيرة من التأطير وتكتيكات التعبئة الجديدة دلائل على محاولات حزب الله لتجاوز الحدود الطائفية من خلال خلق تضامن متخيل ومشاركة المصالح جزئيًّا مع الطوائف الأخرى[1]. ويعتبر هذا هامًّا جدًّا إذ إن النظام اللبناني القائم يتعهد بالعمل على التعاون بين الطوائف، وقد استطاع حزب الله أن يعمل داخل هذا الإطار السياسي المؤسس. وعلاوةً على هذا، قد يؤدي هذا بالحزب إلى أن يكون أكثر حرصًا على ألّا يرتد إلى التطرف لئلا يفقد موارده التي حازها نتيجة اعتداله. وباختصار، إن حزب الله كحركة اجتماعية قد اكتسب قوة سياسية في هذه المرحلة من التطور، ويعزز هذا التمكين من تعريفه داخل السياق الوطني على حساب ارتباطاته الدولية.

أدى الصراع العنيف بين المعارضة التي يقودها حزب الله (تيار 8 آذار/ مارس) والحكومة ومؤيديها (تيار 14 آذار/ مارس) إلى استقطاب مرير أدخل لبنان في 537 يومًا من الانسداد السياسي بدءًا من 1 كانون الأول/ ديسمبر 2006م حتى إبرام اتفاق الدوحة في 21 أيار/ مايو 2008م بين التيارين تم بتفاوض جامعة الدول العربية والذي منح حزب الله حق «الثلث المعطل» في مجلس الوزراء المكوّن 30 عضوًا بهامش 11 عضوًا، فيما سيكون لتيار 14 آذار/ مارس 16 وزيرًا بالإضافة إلى رئيس الوزراء. وأنهى حزب الله اعتصامه في وسط مدينة بيروت وفكك خيامه. وبعد 6 أشهر من بقاء منصب الرئيس شاغرًا في حالة

Asef Bayat, «Islamism and Social Movement Theory», **Third World Quarterly** 26 , no. 6 (1) (2005): 891–908.

غير مسبوقة في التاريخ اللبناني، تمّ انتخاب قائد الجيش الجنرال ميشيل سليمان رئيسًا توافقيًّا في 25 أيار/ مايو 2008م بأغلبية 118 صوتًا من أصل 127 عضوًا.

هل هو مسار ما بعد إسلاموي؟

في الوقت الذي يمارس فيه حزب الله السياسة في إطار النظام اللبناني الانتخابي،لم يقلع حزب الله عن خطابه المرتكز على ولاية الفقيه، فإنه في الحقيقة قد شرعن برنامجه السياسي للعمل داخل بلد متعدد الديانات والثقافات، بالإشارة إلى ولاية الفقيه دون الزحف نحو مضامينها الأيديولوجية المذهبية والدينية الإسلامية[1]. في أيار/ مايو 2008م، بعد أن حاز تيار 8 آذار/ مارس على الثلث المعطل في الحكومة، كرر نصر الله:

«أتشرف بأن أكون من المؤمنين بولاية الفقيه؛ الفقيه العادل العالم الحكيم الشجاع الحق الأمين المؤمن ... إن ولاية الفقيه تقول لنا (حزب الله): إن لبنان بلد متعدد الثقافات والطوائف يجب أن تحافظوا عليه أو أن تسموا به»[2].

ومع هذا الإيمان الذي لا يهتز بولاية الفقيه، أعاد حزب الله صياغة ما كان يعنيه بالدولة الإسلامية من خلال التمييز المفاهيمي بين «الفكر السياسي» الذي بقي كما هو، و«البرنامج السياسي» الذي تمّ تطويره. فمن الناحية الأيديولوجية، يلتزم حزب الله بفكرة الدولة الإسلامية ولن يتم إسقاطها باعتبارها إلزامًا شرعيًّا. ومع ذلك، على البرنامج السياسي أن يأخذ في الاعتبار الواقع السياسي وعمل النظام السياسي اللبناني. يصف حزب الله الموقف السياسي اللبناني بأنه بوتقة معقدة من الخصوصيات الطائفية بما يمنع إقامة الدولة الإسلامية، ليس فقط من المنظور السياسي العملي، ولكن أيضًا من المنظور الديني المذهبي. تفترض الأيديولوجية السياسية لحزب الله أن الدولة الإسلامية يجب أن تقام على أسس صلبة لها شرعية وسيادة الشعب. ولأن إرادة الغالبية العامة من الشعب اللبناني ضد تأسيس الدولة الإسلامية، فإنه من غير الممكن إقامتها.

في 30 تشرين الثاني/ نوفمبر 2009م، بعد أن كشف حزب الله عن وثيقته السياسية الجديدة، التي تشير إلى الدولة الإسلامية أو إلى ولاية الفقيه، أكد حسن نصر الله أنه لا

(1) السيد حسن نصر الله، ورد في حسن عز الدين «كيف ينظر إلى حزب الله وكيف يقدم نفسه؟» **السفير**، 12 تشرين الثاني/ نوفمبر، 2001م.

(2) **الانتقاد** 1267 (30 أيار/ مايو 2008م).

تعارض بين اعتقاد حزب الله بولاية الفقيه من ناحية وإقامة مؤسسات دولة قوية في لبنان من ناحية أخرى. بل على النقيض، تسمح ولاية الفقيه للحزب أن ينخرط في المجال السياسي. وفي اتساق مع تصريحات بابا الفاتيكان كرر نصر الله أن لبنان مباركة وساهمت كثيرًا في تاريخ البشرية. لقد ردد أيضًا مقولة الإمام موسى الصدر :«إن لبنان وطن نهائي لجميع مواطنيه» وهو الأمر الذي ينسجم مع الدستور اللبناني[1].

من هنا، غيّر حزب الله موقفه من خلال قبوله وانخراطه في العملية الديموقراطية في ظل النظام الطائفي السياسي والإداري. والأكثر درامية، أن الحزب قد عدّل مطالبه بإلغاء نظام الطائفية السياسية وتبنى خطاب المارونية السياسية ذلك الذي يؤكد على إلغاء الطائفية السياسية في العقول قبل إلغائها في النصوص. وفي توازٍ مع اتفاق الطائف وبرامجه الانتخابية السابقة، دعا الميثاق السياسي للحزب لعام 2009 م إلى إنشاء «هيئة وطنية لإلغاء الطائفية السياسية» إذ نظر إلى الطائفية كتهديد للديموقراطية الإجماعية والتعايش الوطني[2]. وعلى الرغم من أن نصر الله أوضح أن النظام الطائفي نظام قبلي، فأوضح:

«لنكن واقعيين. إن إلغاء الطائفية أحد أكبر القضايا صعوبة ولا يمكن أن يتحقق بين عشية وضحاها ... ولا يستطيع أحد أن يملي كيفية إلغائها في جملة أو اثنتيْن. بالأحرى، إذا ما وجدنا بعد نقاش يتراوح بين خمس إلى ثلاثين سنة أن الطائفية السياسية لا يمكن إلغاؤها، دعونا إذن أن نكون شجعانًا في الاتفاق على أن اتفاق الطائف لا يمكن تنفيذه. وحتى ذلك الحين، فإن اللبنانيين في حاجة لتأسيس «هيئة وطنية لإلغاء الطائفية السياسية» لبدء النقاش بأسلوب بنّاء»[3].

تؤطر الوثيقة السياسية لحزب الله عام 2009م اللبننة شبه الكاملة لحزب الله، على الأقل من ناحية الخطاب،إذا إنها لم تتضمن روابطه الدولية مثل ولاية الفقيه والدولة الإسلامية في إطاره الأساسي. وعلاوة على هذا، فإنه يعطي الأولوية للساحة السياسية الوطنية لتحقيق أهدافه التي ستكون في صالح كل اللبنانيين. كما أن الوثيقة تمثل التحولات الأيديولوجية لحزب الله المتمثلة في استيعابه للنظام السياسي لتحقيق أهدافه عبر المبادرات السياسية

(1) السيد حسن نصر الله، مؤتمر صحافي تمّ بثه مباشرة على **تلفزيون المنار**، 30 تشرين الثاني/ نوفمبر 2009م، في الساعة 1:30 مساء بتوقيت غرينتش.

(2) Alagha, **Hizbullah's Documents** , 32.

(3) السيد حسن نصر الله، مؤتمر صحافي، 30 تشرين الثاني/ نوفمبر 2009م.

واستمرار التعاون مع الأحزاب الأخرى. وفي الحقيقة، ربما تؤشر الوثيقة السياسية لحزب الله على اتجاهه نحو المسار ما بعد الإسلاموي على مستوى الممارسة وبالتالي تجاوز الإسلاموية وخطابها الإقصائي والتطور مع الواقع السياسي التعددي اللبناني، على الرغم من أنه ما زال خطابه الإسلاموي موجودًا، وعلى الرغم من أن مصالحه السياسية ستبقيه حتى الوقت الحالي على الأقل بالنظام الإسلاموي في إيران.

أرسى حزب الله أرضية لهذه الأفكار على مستوى الممارسة في نحو سابق. ففي 26 أيار/ مايو 2008م، احتفل الحزب بالذكرى الثامنة للانسحاب الإسرائيلي شبه الكامل من الأراضي اللبنانية بخطاب حماسي ألقاه نصر الله والذي أكد فيه على التزام الحزب باتفاقية الطائف، وكذلك باتفاق الدوحة وأن الحزب سيستمر في العمل في النظام السياسي اللبناني كما هو. وظل موقف الحزب على ما هو عليه بعد فشل تيار 8 آذار/ مارس في الحصول على أغلبية المقاعد في انتخابات حزيران/ يونيو 2009 التشريعية. وتخلى حزب الله عن حقه في الاعتراض وساعد على التفاوض من أجل الوصول إلى حكومة وحدة وطنية في 9 تشرين الثاني/ نوفمبر 2009م، بناء على صيغة تشارك السلطة المتفق عليها: 15 مقعدًا لتيار 14 آذار/ مارس و5 مقاعد لائتلاف الوسط بقيادة رئيس الوزراء و10 مقاعد لتيار 8 آذار/ مارس. وعلى الرغم من قوته العسكرية والديموغرافية وكجزء من مسعاه نحو إعلاء الديموقراطية الإجماعية، قبل حزب الله بأن يكون له وزيران فقط من بين وزراء تيار 8 آذار/ مارس العشر. وتؤشر إجراءات التوافق السياسي الأخرى، مثل تنازل الحزب عن الحصص الوزارية للممثلين السنة والمسيحيين في الحكومة، على أن الحزب ظل ملتزمًا في الحقيقة بنمط الحكم التمثيلي والتعددي والطائفي.

الخلاصة

من خلال اعتماده الواضح على نظرية الخميني؛ مبدأ ولاية الفقيه في الثمانينيات، برز «حزب الله- الثورة الإسلامية في لبنان» كتنظيم قوي ذي انتشار محدود. لقد أدت قبضة صبحي الطفيلي، وخطابه السياسي غير التوافقي وإشاراته المتكررة إلى إقامة الدولة الإسلامية، وهو الأمر غير المسبوق في الخطاب السياسي اللبناني، أدت إلى نتائج عكسية في الداخل، فعزلت الحزب عن الأحزاب والحركات السياسية والاجتماعية الأخرى وعن المجال العام اللبناني. وبالتالي، كانت سياسات الحزب

عكسية وأودت به إلى الفشل في المشاركة في الحياة السياسية خاصةً انتقاداته القاسية المبكرة لاتفاق الطائف.

ومنذ نهاية الحرب الأهلية في العام 1990م، واجه الحزب تطورات كبيرة في لبنان؛ لعل أبرزها بروز المجال العام التعددي والانفتاح المتزايد على الطوائف والأحزاب وجماعات المصالح الأخرى في الفسيفساء اللبنانية. ومن خلال تفسير جديد لولاية الفقيه، بدّل حزب الله من خطابه، وأولوياته ورؤيته السياسية الكلية. لقد دفع الفضاء التعددي بحزب الله نحو الانتقال من التهميش إلى الانفتاح بما سمح له أن يكون أكبر اللاعبين في المجال العام اللبناني من خلال المشاركة في الانتخابات التشريعية والبلدية حتى حصوله على الأغلبية في انتخابات 2011م التشريعية. باختصار، في بداية التسعينيات، بدأ الحزب في تعزيز هويته وأجندته الإسلامية من خلال برنامج سياسي براغماتي يهدئ من مخاوف المسيحيين والمسلمين الآخرين المعارضين للدولة الإسلامية. وفي هذه الأثناء، بقي الحزب مخلصًا لمؤيديه من الشيعة؛ حيث قام بعملية أسلمة من تحت وعمل من خلال البنى السياسية والإدارية للدولة اللبنانية فأسس العديد من مؤسسات المجتمع المدني الإسلامية.

في المرحلة الثالثة، واجه حزب الله مشكلة توفيق أيديولوجيته السياسية مع الواقع السياسي. وبالتالي، انتقل الحزب من رؤيته الجهادية إلى رؤية شرعية أكثر مرونة؛ فقد أظهر الحزب نفعية سياسية واضحة في برنامجه السياسي في محاولة للتوافق بقدر الإمكان مع مبادئه وأهدافه وأيديولوجيته السياسية من ناحية، وظروفه وإمكانياته من ناحية أخرى من خلال الاعتماد الكبير على المفاهيم الفقهية مثل الضرورة، والمصلحة باعتبارها نوعًا من الفريضة. بهذه الطريقة أفضت براغماتية حزب الله إلى زواج مصلحة بين الواقع السياسية والأيديولوجيا السياسية إلى الحد الذي فرضت معه سياسية الانفتاح من خلال البرنامج السياسي. في المجال الثقافي التعددي الإسلامي، يهيمن مفهوم المواطنة حيث يتمتع جميع الناس بالحقوق والواجبات، وحيث يصبح التعايش والاحترام المتبادل هي القيم والمقدرات الأساسية بين الطوائف الدينية والإثنية الثماني عشرة في لبنان.

وبالتالي، غلب منطق العمل في إطار قواعد الدولة اللبنانية على منطق الثورة. ويبرر الحزب ويشرعن برنامجه السياسي من خلال اللجوء إلى القواعد القرآنية والفقهية. وعلى

نحو هام، منح التراث الشيعي السياسي الديني حزب الله الصحة التي كان بحاجة إليها كي يستخلص منه برنامجًا سياسيًّا قائمًا على البراغماتية والمرونة. ومن خلال اعتماده على الطبيعة التقدمية للفقه الشيعي، أعاد الحزب صياغة وبناء وتفسير سلطة هذا الفقه على نحو يضفي الشرعية على مشاركته في السياسة التعددية القائمة على نظام الحصص والأبوية. بذلك، كان الحزب من خلال اعتماده على مفهوم المصلحة قادرًا على التغير في سياق ظروفه حيث أعاد تأويل مبدأ ولاية الفقيه. ويمكننا عزو هذا التأويل إلى التغير في الظروف التاريخية والاجتماعية، والأكثر أهمية، إلى نتائج التفاعل مع الفاعلين السياسيين الآخرين. وعلى هذا، فإن الواقع الموضوعي والسوسيولوجي والسياسي للبنان قد دفع هذه الحركة الإسلاموية إلى الطريق ما بعد الإسلاموية، وحتى وإن كانت هذه الما بعد إسلاموية براغماتية وانتقائية وغير متسقة.

الجزء الرابع

نقد من الخارج

الفصل الأول

التيارات ما بعد الإسلاموية في باكستان: الانشقاقات الإسلاموية ومساراتها المتعارضة

حميراء اقتدار

على الرغم من أن البحث الأكاديمي يحاول الاستقرار على تعريف للإسلاموية يميزها على نحو واضح عن أنواع الأصولية الأخرى والحركات الإحيائية الإسلامية في أجزاء مختلفة من العالم، فإن وسائل الإعلام الشعبية توسع بازدياد من مجال هذا المصطلح كي تضمن أنواعًا شديدة الاختلاف من الجماعات. تُمثل الإسلاموية باعتبارها تيارًا إحيائيًّا إسلاميًّا يركز على الاستيلاء على الدولة، وباعتبارها حركة يقودها مجموعة من خريجي الكليات ذوي التعليم الجامعي، ويحركها انتشار التعليم والتمدين في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة، وباعتبارها ظاهرة تدين بالكثير من الدعم الأميركي –العسكري والاقتصادي والسياسي– في مواجهة الحركات ذات الميول اليسارية خلال الستينيات والسبعينيات ، وتُمثل في وسائل الإعلام الشعبية كجماهير ضخمة وجامعة لا تحكمها إلّا عواطفها الدينية الرافضة لأية اعتبارات إنسانية ومنطقية. ويظل البناء غير المنطقي للرؤى حول مجموعات صغيرة من الرجال بالغي الخطورة وذوي التأثير الأيديولوجي القادرين على تحريك مجموعات واسعة من السكان بما يخلق تحديًا حقيقيًّا للعلمانية في دول مثل باكستان، وهو يظل متناقضًا مع المقولة السائدة والتي مفادها أن أغلب الناس فعليًّا لا يدعمون الإسلاميين.

تظهر باكستان في هذا الصدد كساحة هامة لاختبار كل أنواع النظريات حول مكانة

الدين في الحياة الحديثة، ومجال السياسة التعويضية عبر التنمية ومدى اتساع العلاقة بين العنف والدين. في السياق الباكستاني، تمّ تصنيف تنويعة واسعة من الجماعات باعتبارها إسلاموية. وبداية من الجماعة الإسلامية « جماعتِ إسلامي» ذات الجوهر الإسلاموي، والجماعات الأكثر جدة والأقل حجمًا في الغالب مثل جماعة الدعوة «جماعتِ دعوه»، وحركة طالبان باكستان «تحريك طالبان پاكستان»، وحركة تطبيق الشريعة المحمدية «تحريک نفاذ شريعت محمدي» وجيش محمد وعسكر طيبة «لشكر طيبه» وعسكر جنگوى وحزب التحرير وغيرها، كلها تمّ تصنيفها باعتبارها إسلاموية. لقد تمّ أيضًا تصنيف جماعات العلماء مثل جمعية علماء باكستان وجمعية علماء الإسلام باعتبارها إسلاموية من قبل البعض. لم يمنع وجود نطاق واسع من استراتيجيات وأهداف هذه الجماعات وسائل الإعلام السائدة وبعض الأكاديميين من أيّ تصنيف سهل، ومضلل في الغالب لهذه الجماعات. والأكثر من هذا، فإن الفروقات في استجابة هذه الجماعات للتغير في السياق المحلي والدولي قد تمّ تجاهلها وذلك من أجل إيجاد ذرائع في العمليات العسكرية المستمرة وفي الهجمات الجوية في أجزاء من باكستان. وفي هذا السياق المتشظي والمثير للغضب، فإن نظرة آصف بيات التفصيلية عن التحولات في داخل الإسلاموية تتيح لنا سبلًا للتفكير في التغيرات الجوهرية الحاصلة في الإسلاموية الباكستانية والمدلولات السياسية والمفاهيمية لهذه التحولات[1].

في هذا الفصل، أتناول الانشقاقات المتنوعة لواحدة من أهم الأحزاب الإسلامية البارزة في العالم وهو الجماعة الإسلامية، وذلك لإبراز الطرق المتنوعة التي تعيد بها الحركة الإسلامية إعادة تكوّنها وعملها فيما يتجاوز هذا الحزب. فبينما أصبح أحد الفروع المنشقة غير مسيّس بوضوح، تحول آخر ليصبح أكثر تطرفًا من الحزب الأصلي. هذه المسارات المختلفة تسمح لنا بنافذة على التناقضات التي تحملها الإسلاموية بداخلها وشروط الاحتمالات التي يعقد عليها لإيجاد أنماط مغايرة من السياسة. ربما يؤدي هذا إلى تفسير التأثير المستمر للإسلاموية، خاصة للجماعة الإسلامية حتى لو عبر عن هذا بخيبة الأمل في نسخة الجماعة الإسلاموية، حيث إن بعض هذه الانشقاقات ترى أنها ليست راديكالية بما يكفي، فيما يرى آخرون أنها راديكالية للغاية.

---

(1) Asef Bayat, **Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn** (Stanford: Stanford University Press, 2007).

التحديات التصنيفية

إن أحد الطرق لاستكشاف هذا النطاق الواسع من الجماعات التي يتمّ تصنيفها إسلاموية هو التأكيد على الاختلاف في الاستراتيجيات باعتباره دليلًا صلبًا. ربما تصنف جماعات مثل الجماعة الإسلامية كـ«إسلاميين انتخابيين». تؤيد الجماعة الإسلامية الجهاد أيديولوجيًّا، وأيضًا خلال الثمانينيات قامت بتأييده على نحو فعال من خلال تقديمها سياقًا دينيًّا وتنظيميًّا وتربويًّا للجهاد، غير أن تحركاتها ارتكزت على الانتخابات والسياسة الانتخابية. وعلى الرغم من أن أعضاء الجماعة يحملون أيديولوجية متطرفة، غير أنهم ليسوا متطرفين أنفسهم. إن الممارسات العنيفة التي غالبًا ما يستشهد بها كانت مقتصرة أساسًا على الجامعات ومارسها الجناح الطلابي في الجماعة المعروف بطلبة الجماعة الإسلامية «اسلامی جمعیت طلبه» ربما منحت هذه الأفعال العنيفة الجهاز الطلابي شيئًا من الاستقلال داخل الجماعة الأم كما سمحت للجماعة أن تستخدمهم كأداة استراتيجية في السبعينيات، غير أن هذه الأفعال افتقدت وزن وحجم الأنشطة التي نفذتها بعض الجماعات الأخرى. وعلى هذا، فبالرغم من هذه التوجهات، فإن الإسلاميين الانتخابيين بشكل عام مهتمون بكسب جزءٍ من الكعكة الانتخابية، لقد أصبح السعي وراء الفتات جزءًا من الماضي. وكما أكدت في موقع آخر، فإن الجماعة الإسلامية ظلت ملتزمة بالسياسة الانتخابية ليس بسبب نجاحاتها السهلة، ولكن بسبب إخفاقاتها الجديرة بالذكر[1].

تمّ تأسيس الجماعة الإسلامية على يد أبي الأعلى المودودي في العام 1941م، ولم يكن المودودي متعلمًا في مدرسة تقليدية، كما لم يكن نتاج النظام التعليمي الحديث في الهند الكولونيالية. لقد تلقى تعليمًا منزليًّا بشكل أساسي ثم تعلم لاحقًا الإنكليزية، بالإضافة إلى لغات مثقفي المسلمين في شمال الهند وهي الأوردية والعربية والفارسية. عمل المودودي صحافيًّا ومعلمًا خاصًّا قبل تأسيسه للجماعة الإسلامية. لقد اطلع على النصوص التاريخية والفلسفية في التقليد الإسلامي، غير أنه كان على معرفة أيضًا بالتاريخ والفلسفة والنظرية

(1) على سبيل المثال، في انتخابات السبعينيات التاريخية، قدمت الجماعة الإسلامية العدد الأكبر من بين المرشحين في غرب باكستان. لقد كان هذا جزئيًّا، بسبب أن عقدًا من الحكم العسكري جعل من كل الأحزاب السياسية غير واثقة من قوتها الفعلية، وجزئيًّا بسبب أن قدرة الجماعة على تعبئة الاحتجاجات قد جعلت قيادتها تفترض وجود قاعدة تأييد أوسع مما كانت تمتلكه بالفعل. لقد أحدث أداء الحزب المزري صدمة داخل التنظيم وأدى إلى انتقادات داخلية هامة. انظر:

Humeira Iqtidar, **Secularising Islamists? Jamaat-e-Islami and Jamaat-ud-Dawa in Pakistan** [Chicago: University of Chicago Press, 2011], 83–85).

الغربية. وبدمجه بين التقليديْن، أسس الجماعة على النمط الحزبي اللينيني وجعل اهتمامها منصبًّا على الإحياء الإسلامي. وقبل تأسيسه الجماعة الإسلامية، أسس المودودي نفسه ككاتب وكعالم من خلال كتاباته الرائجة. وقد كانت طريقة المودودي متميزة ومتجاوزة النمط الثقيل لعلماء الدين في الوقت الذي يتعامل مع مسألة الالتزام والهوية الدينية بجدية. عارض المودودي فكرة التعارض بين الحداثة والتدين، والتزم حزبه بفكرة الاستيلاء على الدولة وإعادة إحياء المجتمع. وقد ترجمت كتاباته إلى العديد من اللغات وكانت ملهمة للعديد من الحركات الإسلامية حول العالم. بدأت الجماعة الإسلامية كجماعة صغيرة مؤلفة في معظمها من رجال الطبقة الوسطى، كانت الغالبية منهم صحفيين ومعلمين وصغار الموظفين المدنيين. لقد رأى هؤلاء الحزب باعتباره حزبًا للمسلمين المتعلمين، وعلى عكس جماعات العلماء، لم يؤسس الحزب شبكة من المدارس الدينية حتى وقت قريب. وبدلًا من هذا، اعتمدت المنظمة على اجتذاب طلاب الجامعات والمعاهد العليا.

على الرغم من أن المودودي قد عارض إنشاء دولة باكستان، فقد انتقل إلى الدولة الجديدة على أمل أن الدولة المؤسسة على القومية الإسلامية من شأنها أن توفر للجماعة أرضية خصبة للنموّ. أثناء العقود الثلاثة الأولى من تأسيسه، ظل الحزب صغيرًا نسبيًّا إذ إن جاذبيته كانت محدودة، وقامت الأحزاب ذات الميول القومية و/ أو اليسارية بمنافسته بقوة كما يعود هذا جزئيًّا إلى النمط الحزبي اللينيني القائم على الكوادر؛ فعلى المرء أن يستغرق سنوات من الخدمة الملتزمة داخل الجماعة حتى يرتقي إلى مصافها. لقد كانت السنوات الأخيرة من الستينيات وأوائل السبعينيات مرحلة فاصلة في تاريخ الحزب، كما في تاريخ المشهد السياسي الباكستاني على العموم. ودفعت المواجهة مع التحركات اليسارية الحزب نحو القيام بتحركات أكبر؛ نظرًا للتحدي الذي مثله اليسار للجماعة الإسلامية في الجامعات والمدارس العليا، وهو ما يسلط الضوء على اعتماده على ذلك (العمل داخل الجامعة والمدارس العليا)[1]. وفي الثمانينيات، أصبحت الجماعة مرتبطة أكثر بنظام ضياء الحق[*]، الذي استخدم الأسلمة كوسيلة لتأسيس شرعيته. كما مدت

(1) Humeira Iqtidar, «Jamaat-e-Islami Pakistan: Learning from the Left», in **Crisis and Beyond: A Critical Second Look at Pakistan** , ed. Naveeda Khan (Delhi: Routledge, 2010), 245–273.

(*) وصل الجنرال محمد ضياء الحق إلى الحكم في باكستان بعد انقلاب على رئيس الوزراء ذو الفقار علي بوتو عام 1977م، مستندًا على معارضة إسلامية واسعة لنظام بوتو اليساري وبدعم من الولايات المتحدة، حيث ساهم في الثمانينيات في جعل باكستان نقطة ارتكاز وانطلاق لدعم المجاهدين الأفغان ضد السوفييات حتى وفاته عام 1988م.

الجماعة الدعم المعنوي والسياسي واللوجيستي للمجاهدين في أفغانستان، بما يعني أن الجماعة قد تحالفت بشكل ما مع أجهزة المخابرات الباكستانية والمصالح الأميركية. ولا زالت هذه الانحيازات غير الديموقراطية تطارد الجماعة ومحاولاتها لإعادة اختراع نفسها في السنوات بعد عقد من الحكم العسكري والتي أعاقتها ذكرى أنشطة الجماعة الإسلامية وطلبة الجماعة الإسلامية خلال تلك الفترة.

جعل هذا الإرث من الخلط السهل بين الإسلاموية والتطرف ممكنًا في المخيلة العامة. غير أن نظرة على جماعات مثل عسكر طيبة ولشكر جهنگوى، وجيش محمد وحركة طالبان باكستان، مفيدة في التفريق بين نمطها ونمط الجماعة الإسلامية. ربما تدعي هذه الجماعات المتطرفة تأييدها لإقامة الدولة الإسلامية، غير أن أطر هذه الدولة تظل ضبابية وغير محددة. كما أن نطاق الأنشطة لهذه الجماعات محدود إلى حدّ بعيد مقارنة بأنشطة الإسلامويين الانتخابيين. كما أن قيادة هذه الجماعات ليست متعلمة في المدارس، كما أن قاعدة دعمها ريفية بالأساس، كما أن أيديولوجيتها ليست واضحة؛ فغالبًا ما تنظم عملها حول قضايا محددة بدلًا من تطوير أيديولوجيا عميقة ومحددة بوضوح. ولهذه الأسباب، فإن تضمينها داخل فئة «إسلامويين» أمر في غاية الضعف. وهناك تحدٍّ تصنيفي آخر تمثله حالة الجماعة الإسلامية وحزب التحرير: فكلا الجماعتين يؤيد الاستيلاء على بنى الدولة الحديثة وتأسيس خلافة بديلة عن الدولة الحديثة ويوجهان نقدًا معقدًا نسبيًّا للحداثة. غير أنه بمفاهيم الخلفية الطبقية، والمستوى التعليمي، واستخدام التصنيفات الحديثة للتحليل والممارسات التنظيمية، والارتباط الدائم بالبنى السياسية الأوسع، على الأقل على مستوى المفاهيم، فإن هذه الجماعات هي أقرب بكثير إلى الأحزاب الإسلامية التقليدية مثل الجماعة الإسلامية أكثر منها إلى الجماعات المتطرفة مثل طالبان.

إن الإشارة إلى الاختلافات بين الجماعات المتنوعة التي يطلق عليها «إسلاموية» لا يعني القول بأن «الإسلاموية» قد عفا عليها الزمن. بل إنها تشير إلى التنوع الذي أصبح جزءًا من مشهد الإسلاموية في باكستان. لقد تمّ تسهيل الارتباط بين التدين والإسلاموية في باكستان من خلال إنتاج مجموعة واسعة من الدراسات التي تشير إلى التحرك من أزمة الهوية غير المحلولة لدولة مسلمي الهند غير المستقرة انتهاءً إلى بلد هش يعج

بالإسلاميين[1]. وأخذ أحد الأبحاث في التساؤل حول افتراض الحركة الخطية من القومية الإسلامية إلى الإسلاموية، مؤكدًا على تواريخ بديلة ممكنة وتطورات طارئة سهلت صعود الأحزاب الإسلامية[2]. إن النظرة السريعة إلى الجماعة الاسلامية في باكستان أمر في غاية الأهمية في هذا الصدد. وجذورها التي تنتمي إلى نهاية الحكم الاستعماري في الهند كانت نتاجًا لتوترات حملت على العلاقة بين الدين والدولة باعتبارها كيانات معتبرة ومجردة. لقد جادلت في مكان آخر، أن الإسلاموية في شمال الهند كانت مرتبطة بالعلمانية الكولونيالية والتي خلقت إمكانية وإطار وجودها[3]. ليست هذه العلاقة علاقة نفي صريح، بل إنها علاقة تفاوض وخلق. على أية حال، فإنه من الواضح أن الجماعة الإسلامية ليست نتاج تمويل وكالات المخابرات، بل بالأحرى تعبير عن الأزمة الاجتماعية والسياسية والفكرية المتشظية والجدالية والتي قاد إليها فرض الاستعمار.

عندما انتقل المودودي مؤسس الجماعة إلى باكستان بعد تقسيم الهند. كان قراره مدفوعًا بأهداف تكتيكية مثل احتمالية إقامة دولة إسلامية في البلد ذي الأغلبية المسلمة، غير أن العقود الأولى لم ينتج عنها إلّا الدعم القليل للجماعة الإسلامية. إن قيام الإسلاميين بلعب دور أكثر حسمًا في التأثير على الخطاب العام من خلال الدعم الأميركي ماليًّا وسياسيًّا رواية معروفة في السياق الباكستاني. فخلال الحرب الأفغانية السابقة، ضد الاحتلال السوفياتي آنذاك، لقد قدمت الولايات المتحدة الدعم السياسي والعسكري والسياسي لنظام ضياء الحق وحملات الأسلمة التي قام بها. لقد أطاح الجنرال ضياء الحق بالزعيم المنتخب شعبيًّا ذو الفقار علي بوتو، وجعل من باكستان قناة لتسليح وتمويل وتدريب المجاهدين الأفغان الذين نظر إليهم الأميركيون آنذاك باعتبارهم مقاتلين من أجل الحرية. وفي باكستان، استخدم ضياء الحق الجماعة الإسلامية لتقديم رؤية حول دولة إسلامية

(1) Farzana Shaikh, **Making Sense of Pakistan** (New York: Columbia University Press, 2009); Iftikhar Malik, **Islam, Nationalism and the West: Issues of Identity in Pakistan** (Oxford: Macmillan, 1999); Khalid Bin Sayeed, **Pakistan: The Formative Years, 1857–1948** (Oxford: Oxford University Press, 1968).

(2) انظر العديد من الإسهامات في:
Humeira Iqtidar and David Gilmartin, eds., «State Management of Religion in Pakistan», theme issue, **Modern Asian Studies** 45, no. 3 (2011).

(3) Humeira Iqtidar, «Colonial Secularism and Islamism in North India: A Relationship of Creativity», in **Religion and the Political Imagination** , ed. Gareth Stedman Jones and Ira Katznelson (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

تستطيع الوجود بدون الديموقراطية الليبرالية. وعلاوة على هذا، تمّ خلق أجواء ثقافية وفكرية داعمة للأفكار الإسلاموية خاصة تلك المتعلقة بدور المرأة في المجتمع والمظهر العام المتدين والجهاد لكي تمنح الشرعية لنظام ضياء الحق باعتباره من يفرض هذه القيم. كانت الجماعة الإسلامية مفيدة جدًّا للجنرال خاصة في سنوات حكمه الأولى وذلك لمناهضتها التأثيرات اليسارية على كل المستويات. ومع ذلك، يهمل في هذا السياق التغيرات التي أحدثتها مكافحة الاشتراكية في الستينيات والسبعينيات داخل الإسلاموية نفسها، خاصة حالات الانشقاق التي نتجت عن دعم الجماعة الإسلامية لديكتاتورية ضياء الحق المدعومة أميركيًّا[1].

كان اعتماد ضياء الحق على المصطلحات والمفاهيم التي تستخدمها الجماعة الإسلامية، والذي تمّ بموافقة أغلبية أعضاء الجماعة على الأقل في السنوات الأولى من حكمه، قد سمح للإسلاموية بالتدخل الرسمي على المستوى الخطابي، أما التجلّي الفعلي من خلال الحياة اليومية الحضرية فهو قائم أكثر على المصادفة أكثر مما كان يدعيه الإسلاميون ومناوئوهم. لقد تمت إعادة تأطير للممارسات التي كان لها تاريخ أبعد من استخدام ضياء الحق للأسلمة كوسيلة لبناء الشرعية مستخدمًا الخطاب الإسلاموي، لكنها لم تنتم إلى حقبة تاريخية معينة. كان التأثير الأكبر هو الدفع نحو تأطير الجدالات والنقاشات مَن خلال الباردايم(*) الإسلامي حتى من خلال هؤلاء الذين يعارضون الأسلمة. سمح صعود الإسلاموية في هذا السياق بإظهار عام للقيم المتجذرة بعمق في منافسة مع خطاب التحديث والعلمانية القوي سابقًا. لذا، وعلى سبيل المثال كانت الأفكار المتعلقة بقيم التدين وسلوك المرأة القويم موجودة بالفعل في ممارسات قطاعات في المجتمع الباكستاني قبل أن تتم شرعنتها من خلال عملية الأسلمة التي قام بها ضياء الحق. لا يعني هذا القول بأنه بشكل ما أن الإسلاموية أكثر أصالة أو شعبية أكثر من منافسيها، ولكن بالأحرى من الهام إدراك أن بعد الممارسات والأفكار التي تحملها الشرائح الدنيا في الطبقة الوسطى على وجه الخصوص قد وجدت لها في الإسلاموية تعبيرًا أيسر[2]. إن

(1) Iqtidar, «**Jamaat-e-Islami Pakistan**», for changes in JI as a result of its confrontation with the Left in Pakistan.

(*) الباراديم Paradigm: النموذج الفكري أو المعرفي أو التفسيري السائد في العلم بالمعنى الذي قدمه فيلسوف العلم توماس كون في كتاب بنية الثورات العلمية.

(2) يبقى هذا صالحًا اليوم أيضًا. فبناء على استطلاع للرأي تمّ إجراؤه بين الرجال والنساء النازحين جراء هجمات =

صعود الإسلاموية إلى الهيمنة في المجال العام الباكستاني ليس فقط نتاج التمويل والدعم الأميركي والسعودي رغم أهميته في تحفيز هذا الصعود.

أدت نهاية الحرب الباردة، وعلى وجه الخصوص حرب أفغانستان ضد الوجود السوفياتي هناك إلى دخول الإسلاميين الباكستانيين في عقد من الارتباك والتشوش. فلم يعد مصدر الدعم السابق متوفرًا، في الوقت الذي بدأت فيه القوة الأميركية تعرف على نحو متزايد بمعارضتها للأصولية الإسلامية، كما أصبحت ممارسات الأصوليين هدف السياسة الخارجية الأميركية، فأصبح على الإسلاميين أن يجدوا لأنفسهم دورًا جديدًا. لقد انتقلت جماعات إسلامية انتخابية قوية التأسيس مثل الجماعة الإسلامية تتحرك نحو سياسة الائتلافات تحت قيادة قاضي حسين أحمد. وسمح التحالف الاجتماعي المحافظ مع ميان نواز شريف، وقد كان هو أيضًا تحت رعاية ضياء الحق، بفترة جديدة لاستمرار الطرفين في مرحلة ما بعد ضياء الحق.

سياسات التنصل: الانشقاقات التقوية

بدأ الاعتراف المبدئي بالتغير الجاد داخل الإسلاموية في الكتابات الأكاديمية، كما أن محاولات الارتباط مع طبيعة ومدى التبدلات داخل الإسلاموية جارية بالفعل. ولعل أكثر هذه المحاولات قوة إلى حد بعيد كان توصيف آصف بيات المفارق للظاهرة التي أطلق عليها «ما بعد الإسلاموية»[1]. وتتمثل أطروحته في أن الإسلاموية قد فقدت الكثير من طاقتها المبكرة وهي تمر بعملية إعادة توفيق لنفسها مع أفكار وممارسات الديموقراطية والتعددية. ويرتبط النقاش حول سلامة مصطلح «ما بعد الإسلاموية» بالضرورة بفكرة أن الإسلاموية قد فشلت. لقد اقترح روا أن الإسلاموية قد فشلت بالفعل[2]؛ في الوقت الذي تجاوز فيه كيبل وأحمد مسألة الفشل بالتأكيد على أن الإسلاموية تتحول الآن إلى ما بعد

= الجيش الباكستاني على حركة «تطبيق شريعة محمد» في سوات، أظهر الاستطلاع أن العديد من الأحكام التي تقضي بها الجماعة المتمردة يؤديها كل من الرجال والنساء في سوات لكونها أكثر اقترابًا من الأعراف المحلية مقارنة بالمبادرات التي تدعمها الدولة.

Farzana Bari, in «**Gendered Perceptions and Impact of Terrorism in Pakistan**» (paper presented at the Shirkat Gah Conference, Lahore, May 22, 2010).

(1) Asef Bayat, «What Is Post-Islamism?» **ISIM Review** 16 (2005): 5; Bayat, **Making Islam Democratic**.

(2) Olivier Roy, **The Failure of Political Islam** (Cambridge: Harvard University Press, 1994).

إسلاموية، وذلك من خلال عدم التركيز على الدولة وقبولها الكبير بالتعددية داخل وخارج الحركة[1]. وفي استجابة إلى الاستخدام الواسع لانتشار مصطلح ما بعد الإسلاموية، يشير بيات إلى أنه يفهم أن المصطلح يمثل «حالة ومشروعًا على السواء»[2]الحالة والمشروع معًا. وكحالة، يشير المصطلح إلى استنزاف الطاقة من المصادر المبدئية لمشروعية الإسلاموية. وكمشروع، يشير إلى التفاوض الأكثر وضوحًا مع الديموقراطية والليبرالية. إن مقولات بيات مقنعة، ويمكن أن نرى نظائر للإسلاميين الانتخابيين في تجربة إعادة تنظيم جماعة الإخوان المسلمين في مصر. وفي الوقت نفسه، فمن المهم إدراك الفروق مع السياق الإيراني، إذ إنه في الحالة الباكستانية لم تستنزف الإسلاموية مقدراتها لأنها لم تكن في السلطة بشكل مباشرة لفترات طويلة بما يكفي. وتستمر الجماعة الإسلامية، كأحد الأحزاب الإسلامية الرئيسة في باكستان. وبالفعل أحد أوسعها تأثيرًا على مستوى العالم في الارتباط الوثيق بالعملية الانتخابية وادعائها طموحها المستمر للنفوذ وحكم الدولة.

مع ذلك، حدث تحول طفيف في أوساط الإسلاميين مثل الجماعة الإسلامية. في موضع آخر، ألقيتُ نظرة مفصلة على التغيرات داخل الجماعة طبقًا للتحولات التي وقعت بالنسبة لمكانة الدولة في تصور السياسة العالمية[3]. وفي نظري، فمن الضروري إدراك أن الإسلاموية كانت حاضنة للاستجابة التي تولدت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين على صعود الدولة البيروقراطية الحديثة. وكالغالبية العظمى من هذه الأيديولوجيات؛ الشيوعية، والاشتراكية والفاشية والقومية الليبرالية، والتي تهدف إلى الاستيلاء على الحكومة لتغيير المجتمع، ارتكزت الإسلاموية على الاستيلاء على الدولة. لقد كانت جزءًا من لحظة فكرية سياسية عالمية رأت في الدولة محركًا وقاطرة للتحولات المجتمعية. إن التغيرات الجارية في الإسلاموية ليست منفصلة عن التغيرات الجارية في مكان الدولة في التصور السياسي. وغالبًا ما تتم دراسة الإسلاموية إما باعتبارها كونية

(1) Gilles Kepel, **Jihad: The Trail of Political Islam** (London: I. B. Tauris, 2002); Irfan Ahmad, **Islamism and Democracy in India: The Transformation of Jamaat-e-Islami** (Princeton: Princeton University Press, 2009)

(2) Bayat, «**What Is Post-Islamism?»** 5.

(3) Humeira Iqtidar, «Secularism beyond the State: The 'State' and the 'Market' in Islamist Imagination», **Modern Asian Studies** 45, no. 3 (2011): 535–564.

للغاية ـ أي إنها اندفاعة نحو السيطرة العالمية متأصلة في الإسلام و/ أو الإسلام، أو إنها محلية للغاية أي إنها تمثل تحديًا للدول القومية. ومن الضروري أن نربط بين التحولات داخل الإسلاموية بالسياق السياسي والفكري الأوسع الذي تعمل فيه. إن سقوط الاتحاد السوفياتي وما ارتبط به من صعود لليبرالية الجديدة، تلك التي تقلل من الدور الذي تقوم به الدولة باعتبارها قاطرة للتحولات المجتمعية، قد كان له تأثير عميق على طرق تنظيم الإسلاموية لأنشطتها وإدارة تحركاتها[1].

هنا أودّ أن أتناول الأمر من خلال المسارات التي اتخذتها انقسامات الجماعة الإسلامية. فقد كان لعدد معتبر من الجماعات والأفراد المنشقين عن الجماعة الإسلامية نفوذ في المجال الثقافي والسياسي الباكستاني في السنوات الأخيرة. وتتضمن انقسامات الجماعة الإسلامية نطاقًا واسعًا من الأفراد والجماعات يتراوح بين جماعة الدعوة المرتبطة بالقتالية إلى جماعة د. إسرار أحمد؛ التنظيم الإسلامي «تنظيم اسلامى» والذي كان معارضًا شرسًا لانخراط الجماعة الإسلامية في السياسة الانتخابية. ويتراوح هذا النطاق من جمعية د. فرحت هاشمي «الهدى» إلى جمعية أختها نجاه هاشمي «النور» وكلتاهما تعنيان بالمرأة. ومن مولانا كوثر نيازي، وقد كان وزيرًا في حكومة ذو الفقار بوتو الشعبوية إلى السياسي الانتهازي حسين حقاني وهو سفير باكستان الرابع والعشرين إلى الولايات المتحدة؛ ومن البعض داخل القيادة الحالة لجماعة التبليغ الدعوية إلى الحداثي الداعي لمعاداة الإسلاموية جاويد أحمد غامدي.

يقف جزء كبير من المنشقين معارضًا لتركيز الجماعة الإسلامية على الدولة وعلى الانخراط السياسي الضيق الذي تحدده المشاركة الانتخابية. انفصل إسرار أحمد (2010ـ1932م) عن الجماعة بسبب قضية انخراطها في العملية الانتخابية وبسبب قرار المودودي دعم الجماعة لترشح فاطمة جناح ضد الرئيس آنذاك الجنرال أيوب خان في العام 1965م. لقد اعتقد أحمد أن الجماعة الإسلامية قد قفزت إلى العملية الانتخابية بسرعة وقبل إعدادها لأيّ كوادر. وهناك حالة مثيرة على وجه الخصوص وهي لجاويد أحمد غامدي؛ وذلك بسبب السلوك الذي عالج به غامدي الارتباط بين الالتزام السياسي والنقاش العام. لقد انتهت علاقة غامدي بالجماعة الإسلامية في السبعينيات، غير أن علاقته

(1) Humeira Iqtidar, «Secularism beyond the State: The 'State' and the 'Market' in Islamist Imagination», **Modern Asian Studies** 45, no. 3 (2011): 535–564.

بمنشق آخر وهو مولانا إصلاحي قد تعمقت بعد ذلك. وخلال ديكتاتورية الجنرال مشرف (1999–2008م)، ارتبط غامدي بعلاقة وثيقة ببرنامج مشرف الساعي نحو فرض العلمنة من خلال الوسطية المستنيرة[1]. يرى كثيرون غامدي معارضًا لتوكيد الإسلاميين على المواجهة السياسية المباشرة وكذلك دعمهم الأيديولوجي للنضال المسلح أو الجهاد. غير أن عزيز قد جادل على نحو مقنع بأن المنطق الداخلي لمنهج الضرورات الخاص بغامدي قد حال دون سهولة الانخراط من قبل الدولة أو التواصل مع العالم الإسلامي على نحو أوسع[2]، كمشروع أميركي لتعليم المسلمين الإسلام «الصحيح»، وهو إسلام أكثر قابلية للعلمنة والتاريخية. وفيما يدافع غامدي عن قراءة تبسيطية للقرآن والشريعة، وقد يكون مسعاه يرمي إلى تجذير حقوق الإنسان والواجبات الديموقراطية دون اللجوء إلى لغة حقوق الإنسان المشوبة، لدى البعض، بارتباطها بالغرب[3]، فإن تنظيره يتواءم مع أهمية الصلاحية القرآنية أكثر مما يحسبه مهندسو الوسطية المستنيرة. وعلى الرغم من نقاط اختلافها مع الدولة، فمن المثير أن نلاحظ هنا أن الدولة في مواجهتها للإسلاموية، تلجأ، على الأقل، إلى سياق الإسلاموية الخطابي.

يتمثل أحد الملامح الأساسية في الانشقاقات الإسلاموية التي ناقشناها سابقًا، بما فيها جمعية الهدى التي سنناقشها على نحو مفصل لاحقًا في تبرؤ هذه الجماعات من الانخراط الفعال في العملية السياسية والتي تقدم الإسلاموية باعتبارها إشكالية تواجه أجهزة الدولة والمشاريع الإمبريالية. أما الشعرة التي تربطهم بالإسلاميين في قراءتهم للإسلام والتاريخ الإسلامي ومحاولاتهم لمحو التناقضات الموجودة في الممارسات الشعبية وميلهم إلى الاقترابات النصية، ومن بين هذه الجماعات، تمثل الهدى تعبيرًا مثيرًا للاهتمام على نحو خاص.

بدأت الهدى، وهي جماعة مكونة فقط من النساء في العام 1994م على يد الدكتورة فرحت هاشمي والتي كانت مرتبطة بالجماعة الإسلامية أثناء سني دراستها في مدرستها

(1) للاطلاع على المزيد من التفاصيل، انظر:
Sadaf Aziz, «Making a Sovereign State: Javed Ghamidi and 'Enlightened Moderation», **Modern Asian Studies** 45, no. 3 (2011): 597–629.

(2) Ibid.

(3) M. K. Masud, «Rethinking Sharia: Javed Ahmed Ghamidi on Hudud», **Die Welt des Islams** 47, nos. 3–4 (2007): 356–375.

بسرگودها، وفي جامعة البنجاب بلاهور. وتنتمي هاشمي إلى أسرة من نشطاء الجماعة الإسلامية؛ فقد كان أبوها ناشطًا ملتزمًا في فرع الجماعة بمدينة سرگودها. واكتسبت هاشمي، التي كانت القيادة الطلابية في التنظيم الطلابي للجماعة الإسلامية جزءًا من سمعتها ومن مواقفها المعارضة لإدارة الجامعة والاتحادات الطلابية الأخرى. وقد التقت زوجها إدريس زبير بالجامعة وبينما كان الاثنان ملتزمين دينيًّا، كان زوجها قد أعلن نفسه وهابيًّا. وهي حقيقة أكدها لي عدد من أعضاء الجماعة الإسلامية ممن عرفوا هاشمي خلال فترة من حياتها. لقد كانت وهابيته مصدر شيء من الصراع داخل الأسرة وداخل الحزب الذي غادرته هاشمي في نهاية الأمر.

بعد زواجها، درست هاشمي وزوجها في الجامعة الإسلامية بإسلام آباد. ثم انتقلا إلى جلاسجو لإكمال درجة الدكتوراه من جامعة جلاسجو، وقد نالتها هاشمي في الدراسات الإسلامية في العام 1989م، وهي الفترة التي بدأت فيها تنظيم دوائر دراسية صغيرة في بيتها. ومع عودتها إلى باكستان، أقامت هاشمي حلقات دراسية ألقت فيها محاضرات راقت لتطلعات ثقافة النساء في الطبقة العليا والطبقة المتوسطة العليا، لقد بدلت بين اللغتيْن الأوردية والإنكليزية، وكما كان لها إشارات من الحياة اليومية حسب المستمعين وخلفياتهم الاجتماعية، وشرحت أفكارها باستخدام أمثلة من الإعلام الواسع الانتشار سواءً المحلي أم الغربي. وهناك بعض التكهن حول إذا ما كان نجاحها في الوصول إلى زوجات ضباط الطبقة العليا قد تمّ تسهيله من خلال الضباط ذوي الميول الدينية الذين كانوا جزءًا من النخبة العسكرية، ولكن هناك بعض الشك في أن عودتها بعد سنوات من الأسلمة التي قام بها ضياء الحق، جعلت منها قادرة على العمل على التدين المتجذر بقوة داخل الجيش الباكستاني. واليوم، تطور مشروع جمعية الهدى ليصبح إمبراطورية عالمية من خلال: الهدى باكستان[1] ـ والهدى بالمملكة المتحدة[2] والهدى كندا[3] وهي الأفرع الأكثر نشاطًا[4]. وبالإضافة إلى دورات الدبلوم وما بعد الدبلوم التي يقدمها الهدى، ينتج

(1) **www.alhudapk.com.**

(2) **www.alhuda.org.uk.**

(3) **www.alhudainstitute.ca.**

(4) ظهرت كندا باعتبارها مركزًا هامًّا لجمعية الهدى إذ إن د. هاشمي وزوجها وأسرتهما يقضون جزءًا من العام هناك. كما أن هناك جزءًا كبيرًا من المهاجرين الباكستانيين في كندا. لقد جذب الجانب الانتقالي في ظاهرة «الهدى» الاهتمام الأكاديمي. انظر على سبيل المثال:

= Khanum Shaikh, «**New Expressions of Religiosity: A Transnational Study of Al-Huda**

المشروع الكتيبات والأقراص المضغوطة والمحاضرات المبثوثة على الإنترنت ومواد إعلامية أخرى تحمل رسالته. ولا تتضمن الدورات تقديم الدبلومات والشهادات خلال العام فقط، فتقدم أيضًا دورات مكثفة خلال شهر رمضان.

شهد العقد التالي لبداية الألفية صعودًا دراميًّا في تأثير جمعية الهدى بين نساء الطبقة العليا المتعلمات والمهنيات في بعض الأحيان. لقد جعل الاتجاه نحو ارتداء الحجاب أو على الأقل تغطية الرأس باستخدام الـ«دوباتا»، وهي قطعة مفردة كانت تستخدم مسبقًا في الأعمال التزيينية، فقط من قبل نساء هذه الطبقة، جعل حضور الهدى ملحوظًا. واشتكى الأزواج على الملأ من السيطرة التي تمارسها الهدى على زوجاتهم. حيث ترفض بعض النساء الوجود في التجمعات المختلطة كما كن سابقًا أو التواجد في التجمعات التي يقدم فيها الكحول. لقد كان هذا في كثير من الأحيان مصدر إحراج للأزواج. كما تمّ تداول قصص عن الزيجات التي تحطمت بسبب ظاهرة الهدى في تلك الفترة. يخمن البعض أن نساء النخبة اللائي يلتحقن بجمعية الهدى إنما يسعينْ لملء فراغ اللامعنى في حياتهن؛ وكما يشير أحد المراقبين «لقد حصلن عن نصيبهن من الفساتين المفتوحة ومن حفلات الشاي، والآن جاء دور نصيبهن من الدين»[1]. وردًّا على هذا، سرعان ما أكدت د. فرحت هاشمي على حقوق الأزواج وواجبات الزوجات في طاعة أزواجهن في العديد من البيانات العامة إلى الحد الذي استجلبت فيه غضب الليبراليين والعلمانيين بسبب دعمها لتعدد الزوجات[2].

أكدت الدراسات الأكاديمية حول جمعية الهدى على الإبداع التربوي باعتباره أحد أسباب نجاحها[3]. وتشير هذه الدراسات أنه إلى جانب استخدام د. هاشمي للتكنولوجيا

= **International**» (Ph.D. diss., Women's Studies, University of California, Los Angeles, 2010); Aneela Babar, «New Social Imaginaries: The Al Huda Phenomenon», **South Asia: Journal of South Asian Studies** 31, no. 2 (2008): 348–368.

(1) Sahar Ali, «Pakistan Women Socialites Embrace Islam», **BBC News**, November 2, 2003, **http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/south_asia/3211131.stm.**

(2) Faiza Mushtaq, «A Controversial Role Model for Pakistani Women», in «Modern Achievers: Role Models in South Asia», theme issue, **South Asia Multidisciplinary Academic Journal** 4 (2010), **http://samaj.revues.org/index3030.html.**

(3) من ناحية الأرقام، قد لا تبدو عضوية جمعية «الهدى» مدهشة للوهلة الأولى، فمشتاق (مرجع سابق) يقدر أعداد النساء اللائي حضرن دورات الجمعية على مدار العام منذ بدئها بحوالي 50 ألف. إلّا أن الخلفية الطبقية لأولئك النسوة والحضور الطاغي لتحولاتهن خاصة فيما يتعلق بالتحجب قد منح الجمعية شعبية أكبر.
Sadaf Ahmed, **Transforming Faith: The Story of Al-Huda and Islamic Revivalism among Urban Pakistani Women** (Syracuse: Syracuse University Press, 2009).

في محاضراتها مثل العروض التقديمية PowerPoint مع التركيز على الخبرات الحياتية، لكن أيضًا هناك حقيقة كونها واحدة ضمن عدد قليل من الداعيات اللاتي وصلن لحالة النجومية تلك. وبينما يساعد زوج هاشمي وابنتها في إدارة جمعية الهدى، إلّا أنها فعليًّا وعلى نحو واضح تقودها. وتميز هاشمي نفسها عن العلماء التقليديين (فقهاء) إذ تؤكد على أن رسالتها للدكتوراه هي أساس معرفتها. وفي الوقت نفسه، تساعد تقوى هاشمي الشخصية وكاريزمتها وفي إرساء جاذبيتها باعتبارها قدوة ومثالًا. ويصيب **مشتاق** عندما يشير إلى أن ظاهرة الهدى ستكون مستحيلة بدون ارتفاع معدل تعليم النساء والأهمية المنصبة على كفاءاتهن التعليمية[1]. وبالمثل، يعتبر تأكيد **أحمد** على القيم الثقافية المشتركة على نطاق واسع، وهي قيم تعلي من شأن التقوى والصلاح بين النساء ويحتفي بنماذج السلوك والحضور العام، يعتبر هامًّا للغاية عند التفكير في ظاهرة نجاح «الهدى»[2].

أما الأمر الذي لا تتناوله هذه الدراسات بالتفصيل هو التركيز على ما وراء الانخراط في الحياة السياسية. وهو أحد الملامح البارزة في تعاليم الهدى. ففي الوقت الذي ربما قد تلفت فيه د. هاشمي الانتباه إلى الأزمات السياسية والاجتماعية في باكستان المعاصرة، فإن طريق الخلاص التي تحاول رسمها إنما تكون من خلال التركيز على ترسيخ الإيمان والتقوى الفردية. ويدور هذا المنطق حول أن إحداث قدر كافٍ من التحولات الفردية سيؤدي إلى تحول مجتمعي في النهاية. ومع الأخذ في الاعتبار ارتباط أسرتها الطويل بالجماعة الإسلامية والإسلام السياسي، ليست هاشمي بغافلة عن التحديات التي تواجه أيّ حركة اجتماعية جديدة. «لم تتحقق توقعات الباكستانيين بعد خمسين عامًا من الاستقلال. هناك شعور بالخيانة والإحباط. حتى إن الإسلام السياسي لم يكن قادرًا على التعامل مع شكاوى الناس»[3]. لقد علمتها السنوات التي قضتها هاشمي في صفوف الجماعة الإسلامية، التنظيم والبحث من أجل النشر والدعاية والأكثر أهمية الطليعية vangauadısm. لقد رأى مؤسس الجماعة الإسلامية المودودي حزبه كحزب طليعي ووضعه على أساس النموذج اللينيني[*].

(1) Mushtaq, «**Controversial Role Model for Pakistani Women**».

(2) Ahmed, **Transforming Faith**.

(3) Quoted in Ali, «**Pakistan Women Socialites Embrace Islam**».

(*) نسبة إلى مؤسس ومنظر الاتحاد السوفياتي فلاديمير لينين (1870–1924م) والذي ارتكز جزء كبير من تنظيره وتطويره للنظرية الماركسية قبل اندلاع الثورة الروسية 1917م على الحركة والعمل والتنظيمي لقيادة الثورة من خلال هيراركية الإدارة ومركزية القيادة في الأحزاب الشيوعية. وقد انتقلت هذه الأفكار التنظيمية وسادت في أوساط الحركات القومية والإسلامية على السواء حتى أصبحت الأخيرة خير تمثيل لها.

وقد توقع من حزبه أن يجذب نخبة المتعلمين والمهنيين في شمال الهند، والتي ستأخذ على عاتقها الاستيلاء على الدولة وتغيير المجتمع. بيد أن الجماعة لم تكن قادرة على اجتذاب هذه النخبة على الرغم من أنها حققت إنجازات هامة في هذا الصدد خاصة في أوساط القادمين الجدد المتعلمين حديثًا والمحافظين اجتماعيًّا حديثي العهد بالمدن الكبيرة، والذين يتحولون اليوم إلى طبقة وسطى.

تأخذ الهدى «الطليعية» على محمل الجد، وإن كانت على نحو غير سياسي. يؤكد مدرسو وطلاب الجمعية معًا على أهمية نساء الطبقات المتعلمة ونساء النخبة، حيث يصرن قدوات لمن هن أدنى منهن ثقافيًّا واجتماعيًّا. وفي إجابة عن سؤالي الذي وجهته حول الغياب الواضح لنساء الطبقة الدنيا والطبقة العاملة عن الجمعية، ادعت إحدى الداعمات الدائمات للهدى ومنظمة في لاهور أن «الإسلام لا يُدرس بينما نجلس على حصر ممزقة»[1]. أي إنها إذن تشطب الغالبية العظمى من النسوة الباكستانيات اللائي حالت أميتهن دون فهمهن لدقائق الدين. بيد أنه مؤخرًا، اتخذت الهدى بعض خطوات نحو طرق أبواب الجمهور الحضري المتعلم في الشرائح الدنيا من الطبقة الوسطى، على الرغم من مثل هذه الآراء. ومع ذلك يبقى أن تركيز المنظمة لا زال منصبًّا على نساء الطبقة العليا والطبقة المتوسطة العليا المدينية. وفي أعقاب ارتفاع نسبة الهجرة إلى كندا وأستراليا والولايات المتحدة بين أفراد هذه الطبقة خلال العقديْن الماضييْن، أصبحت الهدى عالمية إلى حد بعيد.

إن التركيز على النخب داخل الهدى يجعلها مغايرة للحركات التقوية المؤثرة مثل جماعة التبليغ. لقد احتفظت الهدى بتركيز الجماعة الإسلامية على استقطاب الفئات المتعلمة والمهنية و«النخب»، لكنها أهملت التأكيد على التغيير السياسي الذي لا زال يؤسس الجماعة الإسلامية إلى اليوم. بيد أن هذا لا يعني أن المنظمة تتقارب مع نموذج العلماء التقليديين الذين يعارضون أيضًا اهتمامات الجماعة الإسلامية السياسية. ويعتبر الاهتمام الجندري/ النوعي هو الأمر الوحيد الذي يميز الهدى عن العلماء التقليديين. وكذلك هناك أمر هام متعلق بمنهج الجمعية نحو التعليم الديني والإجازة التي تسمح لها بجعل الأشخاص العاديين وعاظًا. ومن المؤكد، أن الهدى انتشرت أسرع ما يكون

(1) Samina Rafique, Gurmani House, Al-Huda Centre Gulber, **interview by the author, Lahore**, April 2005.

لأن نظامها يجعل من طلاب العام الدراسي الواحد معلمين في قراهم ومحالهم في العام التالي. وهذا على النقيض تمامًا من السنوات الطويلة التي يقضيها الطلاب في مدارس العلماء التقليدية كي يحصلوا على الإجازة وشرعية قيامهم بالدعوة. إن استراتيجية الهدى نحو تمكين الوعاظ العاديين مشابهة لتلك التي تستخدمها بعض الكنائس الإنجيلية والخمسينية في أميركا اللاتينية.

كما أن جمعية الهدى التي تقودها فرحت هاشمي والمنشقة عن الجماعة الإسلامية مغايرة للرموز الأخرى مثل إسرار أحمد (1932–2010م) وجاويد غامدي (المولود عام 1951م) اللذين لم يتفقا مع منهج الجماعة في التركيز المتزايد على السياسة الانتخابية. لقد كان أحمد ناشطًا في صفوف الجماعة على الأقل لمدة عقد قبل أن يغادر التنظيم. لقد اعتقد أن الوقت لم يكن ملائمًا للجماعة أن تخوض العملية الانتخابية عندما انفصل عن الجماعة في العام 1957م. لقد ادعى أن الانخراط في السياسات الانتخابية في ذاك الوقت إنما يعني أن الجماعة الإسلامية قد فقدت إمكاناتها الثورية وأصبحت واحدة من ضمن كثيرين يسعون إلى السلطة. وفي الإطار نفسه، شكك جاويد غامدي في التركيز حول العملية السياسية وعلى وجه الخصوص السعي نحو تأسيس الدولة الإسلامية. لقد عمل هو الآخر مع الجماعة الإسلامية لمدة تسع سنوات قبل أن يتركها في العام 1977م. ثم عمل عن قرب مع أمين إصلاحي؛ وهو عضو سابق في الجماعة وعالم نافس قيادة المودودي غير أنه خسر معركته السياسية داخل الجماعة[1]. وفي نمط مماثل للمنشقين الآخرين عن الجماعة الإسلامية، أنشأ غامدي معهده الخاص به وهو معهد المورد للعلوم الإسلامية الذي يعمل على نشر أفكاره وأفكار أتباعه في مجلة تصدر بالإنكليزية وتدعى رينيسانس «نهضة»، وتدعى نسختها الصادرة بالأوردية «إشراق»، كما يصدر المعهد كتبًا ومطويات. وكإسرار أحمد من قبله، وإن كان على نحو أكثر براعة، استخدم غامدي التليفزيون لنشر رسالته. وقد أكسبه حضوره التليفزيوني جمهورًا بين المتعلمين المهنيين الحضريين الذين لا تحفزهم فكرة الثورة السياسية. تقع «الهدى» بين هذا الطيف الواسع من الجماعات المنشقة، تلك التي تبرأت من الانخراط المباشر في العمل السياسي، على الرغم من تنوع أسبابهم بيد أنهم قد احتفظوا بالعديد من استراتيجيات التنظيم والحشد

(1) Syed Vali Reza Nasr, **The Vanguard of the Islamic Revolution: Jama'at-i-Islami of Pakistan** (Berkeley: University of California Press, 1994), 31–41.

لدى الجماعة الإسلامية. إن استخدام المنشورات الداخلية، والحلقات الدراسية ومراكز الفكر والإعلام إلى جانب التركيز على اجتذاب المهنيين المتعلمين والاعتماد على البنى الحضرية يظل إحدى السمات المميزة لهذه الجماعات المنشقة. إنها تملك، أو لا تملك، قواعد محدودة في المناطق الريفية وبين الطبقات العاملة، كما أنها غير مجهزة للتواصل مع الفئة الأوسع من سكان باكستان الأمية بالفعل.

ردًّا على «الحرب على الإرهاب»: المنشقون المتشددون

بغضّ النظر عن النجاح الذي حققته الجماعات المنشقة الدعوية، اكتسب نوع مختلف كليًّا من منشقي الجماعة الإسلامية، وهم الإسلاميون المتطرفون، أهمية كبيرة في العقد الأخير. لقد كان لتركيز الاهتمام العالمي المتزايد بالتطرف الإسلامي، خاصة مع غزو الولايات المتحدة لأفغانستان بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر آثار تغييرية كبيرة على باكستان والمتطرفين الموجودين بين صفوف الإسلاميين. المثال الأوضح على هذا الأثر هو «عسكر طيبة» وهو الجناح المسلح من جماعة الدعوة. على الرغم من دور المخابرات الباكستانية ISI والتمويل السعودي ومصالح المخابرات المركزية الأميركية داخل جماعة الدعوة، يمكن النظر إلى هذه الجماعة باعتبارها منشقة عن الآلية الأكبر للجماعة الإسلامية. فمثل الكثير من القادة والرموز الإسلامية ـوليس الإسلاموية ـ في باكستان المعاصرة، كان حافظ محمد سعيد مؤسس جماعة الدعوة قد تعرف هو الآخر على هذا الدمج الخاص بين السياسة والدين من خلال ارتباطه المبكر بالجناح الطلابي للجماعة الإسلامية. كما أن هناك تداخلًا ذا أهمية بين جمهور الجماعتيْن، فباعتباره محافظًا اجتماعيًّا ومن ضمن القادمين الجدد المتدينين إلى مدينة لاهور لاستكمال دراساتهم العليا، كان حافظ سعيد ممن اجتذبتهم الجماعة الإسلامية. وبعد انخراطه المبكر في الجماعة، ذهب سعيد إلى العربية السعودية وهناك أصبح أكثر اقترابًا من أهل الحديث أو الفكر الوهابي. لقد أُسست جماعة الدعوة نحو نهاية الحرب الأفغانية/ السوفياتية السابقة باعتبارها مجموعة من أهل الحديث تسعى إلى توفير الدعم المتصل إلى الشباب الساعي إلى القتال في أفغانستان. وبعد زمن قليل من تكوينها، انتهت الحرب في أفغانستان. وكانت المخابرات الباكستانية حريصة على الإبقاء على عسكر طيبة وجماعة الدعوة، غير أنها وجهت نشاطها إلى خارج باكستان؛ حيث ركزت عسكر طيبة أنشطتها المسلحة داخل كشمير والهند.

وعلى خلاف الجماعات الدعوية، تحركت جماعة الدعوة في طريق أشد تعقيدًا من الجماعات الأخرى المنشقة عن الجماعة الإسلامية. لقد أدت الضغوطات الدولية المتزايدة على الجماعات الجهادية والذي مورس عبر نظام مشرف في باكستان إلى إجبار هذه الجماعة كي تفك ارتباطها، على الأقل رسميًّا، بجناحها المسلح؛ عسكر طيبة. ففي المراحل الأولى للحرب الحالية في أفغانستان، دفعت ضغوط واشنطن على مشرف لقمع المنظمات الجهادية، جماعة الدعوة إلى إعادة هيكلة علاقتها بعسكر طيبة. وقد سمح هذا الانفصال الرسمي في 2004م للجماعة أن تتحايل على محاولات مشرف لحظر المنظمات الجهادية. وبينما تمّ حظر جيش الصحابة الباكستاني «سباه صحابة باكستان»، و«جيش محمد» و«جماعة الفرقان» المنشقة وحركة «المهاجرون» و«حزب التحرير» و«حركة الجعفرية»، وهي جماعة شيعية، ظلت جماعة الدعوة رسمية. وبالرغم من أن الانفصال بين جماعة الدعوة وعسكر طيبة شكلي بالأساس، غير أنه عنى أن أية قرارات يتمّ اتخاذها من قبل العسكر لا تقع الآن تحت السيطرة المباشرة لأمير الجماعة، حافظ سعيد.

على أية حال، كان على جماعة الدعوة أن تبحث عن سبب بديل لوجودها وأن تمد أنشطتها الاجتماعية والسياسية في الفترة الأولى من القرن الحالي. وعبر العقد الأخير، مدت جماعة الدعوة أنشطتها لتشمل عيادات متنقلة ومدارس ومعاهد ومركز لتعليم الحاسوب. وكحفاظ على توجهاتها الإسلاموية، ركزت جماعة الدعوة بشكل أكبر على التعليم. وفي 2007م، أصبح هناك مئتا مدرسة تابعة للجماعة، كان أغلبه في البنجاب وقليل منها في السند أيضًا، ووصل عدد الطلاب الملتحقين بهذه المدارس إلى حوالي 35 ألف طالب. ويقدر عدد من ارتاد عيادات الجماعة المجانية للعلاج بحوالي 6000 آلاف مريض في العام، وتزعم الجماعة أنها وزعت ما يقارب 800.000 لقاح لمرض الالتهاب الكبدي في العام 2007م[1]. وتخرج دار الطباعة الداخلية التابعة للجماعة، دار الأندلس الكتيبات والمطويات وست مجلات من ضمنها مجلة «الدعوة» الشهرية والتي توزع 200.000 نسخة[2] كما ورد في التقارير.

(1) Graham Usher, «Dangerous Liaisons: Pakistan, India and Lashkar-e-Tayyaba», **Middle East Report Online** , December 31, 2008, **www.merip.org/mero/mero123108a.html.**

(2) Humeira Iqtidar, «Collateral Damage from the Afghanistan War: Jamaat ud Dawa and Lashkar-e-Tayyaba Militancy», **Middle East Report** 251 (Summer 2009): 28–30.

ارتبطت جماعة الدعوة، وهي أكثر حداثة من الجماعة الإسلامية ونتاج للحرب في أفغانستان، بأجهزة المخابرات الباكستانية، كما أنها حافظت على صلات وثيقة بهذه الأجهزة. وعبر العقد الأخير، يمكن اكتشاف تحول جذري في علاقة الجماعة برعاتها في المخابرات. فعبر أربعة عقود، عملت المخابرات الباكستانية كقناة للمصالح ال؟؟ في البلاد. لقد توثقت هذه العلاقة على وجه الخصوص خلال نظام ضياء الحق، عندما قامت المخابرات الباكستانية بنقل أموال وأسلحة المخابرات المركزية الأميركية CIA وقامت بالتدريب لدعم الجهاد ضد السوفيات في أفغانستان. إن هذه الأعمال معروفة إلى حد بعيد، غير أنها تستحق إعادة التفكير كي تمدنا بفهم لما يحدث اليوم. ومن الممكن أن نجادل بأن هذه الوضعية المفضلة والتي كانت عليها الجماعة خاصة في العقد الأخير قد جعلتها أكثر اعتمادية على جهاز المخابرات الباكستاني، الأمر الذي جعلها في المقابل تقبل بسيطرة أكبر للمخابرات. ومع ذلك، فأخذًا بالضغوطات الداخلية والخارجية الجديدة التي تمارس على الجماعة، وإعادة التركيب الحادثة في المخابرات الباكستانية نفسها، فإن هناك آليات أكثر تعقيدًا لها أثرها وتدفع جماعة الدعوة إلى أن تعزز علاقاتها بالمجتمع.

سمحت مجازفة الدخول في المشروعات الاجتماعية، خاصة تأسيس المدارس والعيادات المجانية، وخدمات الإغاثة والطوارئ لجماعة الدعوة بدرجة من الاستقلال الذاتي، غير أن هذا جاء على حساب المرونة تجاه العمليات التي قامت بها «عسكر طيبة». مثل هذا النوع من العمليات، خاصة العنف الطائفي داخل باكستان من الممكن أن ينقض المشروعية التي اكتسبتها الجماعة نتيجة تمددها المجتمعي. في هذا السياق، أخذ التركيز على كشمير يبرز من جديد. إن الجهاد في كشمير عمل مشروع في باكستان كما أنه يضيف ميزة، من وجهة نظر المخابرات الباكستانية لإشغال الجهاديين خارج باكستان في الوقت الذي يحافظ الجيش الباكستاني على مواجهاته البشرية مع الهند إلى أدنى الحدود، إن حاجة جماعة الدعوة إلى أن تميز بين نفسها وبين عسكر طيبة، أو كما يبدو، مع حقيقة أن أنشطة الأخيرة في كشمير قد وصلت إلى مستوى متجاوز إلى حد تصعب معه أن تتوسع بسبب مقاومة الكشميريين المحليين (على الجانبيْن معًا من الحدود) تعني أن الجماعة تواجه أزمة في إعادة التعريف بنطاقها. فهناك خلاف داخل الجماعة حول ما إذا كانت ستستمر في نضاليتها المسلحة أم أنها ستتحرك بدور اجتماعي وسياسي أكبر . لقد جاءت فرصة

ذهبية للمنظمتين كي تقدما قدراتهما الخدمية عندما ضرب زلزال مدمر منطقة كشمير في العام 2005م، لقد تقطعت السبل بالآلاف من الناس البائسين في المناطق الجبلية، وفيما انتظر الجيش الباكستاني وصول طائرات هيليكوبتر «Chinook» التي تبرع بها الناتو قبل أن يبدأ عمليات الإنقاذ، اندفع نشطاء جماعة الدعوة وعسكر طيبة إلى المشهد فحملوا المصابين على ظهورهم عبر أراضٍ وعرة كي يحصلوا على مساعدات طبية. وفي حالات عديدة، كانوا أول من يصل إلى السكان المعزولين. لقد قامت ذراع المساعدة الإنسانية في جماعة الدعوة المعروفة بإدارة الخدمات الشعبية «اداره خدمه خلق» ببناء المستشفيات الميدانية في مظفر آباد وبالكوت، وأدارت خدمات الإسعاف والمعسكرات الجراحية وبنت ألف ملجأ ووفرت الكهرباء عبر المولدات[1].

في سياق ما بعد 9/ 11 العالمي، حيث استخدم الإسلام النضالي على نحو متزايد كتجسيد لمخاوف تحدد سياسة الولايات المتحدة من خلالها، كانت جماعة الدعوة بحاجة إلى خيارات بديلة. لقد انبنت مشروعات الرفاه المتزايدة وأعمال الإغاثة الإنسانية وحشد الموارد الاجتماعية التي تقوم بها الجماعة فوق أنشطتها التجنيدية الأصلية غير أنها توسعت لاحقًا لكي تجتذب إليها أنواعًا مختلفة من الناس والجماعات. بيد أن التواجد الأميركي المستمر في أفغانستان، والذي يقترب من عقد الآن قد غير من هذه الآليات مرة أخرى ووفر دوافع جديدة للتطرف.

زادت الحرب التي تقودها الولايات المتحدة في أفغانستان، والتدخلات الأميركية المرتبطة بها في باكستان فاقمت من الأزمات التي تفشت في هذا البلد منذ تأسيسه . لقد تعمق عدم المساواة، في مجتمع غير عادل فعليًّا، على نحو ملحوظ في العقد الأخير، بما وفر محفزًا للتطرف المتفشي في المجتمع. ولكي يظهر الجنرال مشرف التزامه للحكومة الأميركية، قام بتقليص خدمات الدولة الرئيسة موجهًا إياها نحو «الحرب على الإرهاب». وفي الوقت نفسه، لم تفد المساعدات الأميركية إلّا قلة مختارة. أما بالنسبة إلى المهمشين،

(1) See Jawad Hussain Qureshi, «**Earthquake Jihad: The Role of Jihadis and Islamist Groups after the October 2005 Earthquake**», International Crisis Group, July 24, 2006, at **www.crisisgroup.org/en/regions/asia/south-asia/pakistan/earthquake-jihad-the-role-of-jihadis-and-islamist-groups-after-the-october-2005-earthquake.aspx** (accessed January 15, 2013).

فلم يكن لديهم من خيار سوى الهجرة أو الجريمة أو المقاومة المنظمة، وبالطبع الاعتزال. لقد تمّ تجريب كل هذه الخيارات بطرق مختلفة. غير أن العنف والتطرف كانا عملتيْن رابحتيْن في الوقت الذي تزايد فيه تدفق السلاح والمخدرات والأفراد من أجل الحرب الأفغانية عبر باكستان، وفي الوقت الذي بقيت فيه الهجمات الأميركية مسكوتًا عنها من قبل الحكومة. وقد أضافت هجمات الجيش الباكستاني على المدنيين في مناطق بلوشستان وخيبر بختونخوا أبعادًا جديدة لهذه التوجهات. لقد أخذت رؤية جماعة الدعوة دورها في التغير، في الوقت الذي بدأت فيه الحرب الأفغانية في التمدد إلى باكستان في منتصف العقد الأول من القرن الحالي. ولا يمكن تفسير صعود التطرف في بلوشتان وخيبر بختونخوا باعتباره احتماء أعضاء حركة طالبان الأفغانية بامتداداتهم القبلية في باكستان. فالحركة المسماة طالبان- باكستان تتكون من مجموعات لها أهداف واستراتيجيات مختلفة بل إن بعضًا منها يرفض أن يسمى بطالبان. وفي الحقيقة، فإن سياسة توصيف هذه المجموعات بأنها «طالبان» إنما يعيد إلى الأذهان خطاب البنتاغون حول فييتنام في الوقت الذي امتدت فيه الحرب الفييتنامية إلى لاوس وكمبوديا[1].

أعادت الحرب الأفغانية الدائرة لخيار التطرف أهميته مجددًا بالنسبة للتنظيم الذي كاد مؤخرًا وبشكل مبدئي أن يفكر في دور يتجاوز العنف. وفيما استمرت أنشطة جماعة الدعوة الاجتماعية، فإن نموها قد انزوى بسبب الزخم المتجدد نحو النضال المسلح داخل وخارج باكستان. لقد اشتبه في مقاتلين من جماعة الدعوة وعسكر الجهاد بتدريب المقاتلين في حزام البشتون، وهي منطقة كان تواجدهم فيها محدودًا حتى وقت قريب. وعلاوة على هذا، زعم أن عسكر طيبة أصبحت «مستشارًا للمتشددين» متاح لتجنيد وتدريب الآخرين لكي يقوموا بعمليات في منطقة جنوب آسيا. وفي الحقيقة، هناك حديث عن أن عسكر طيبة تدخل في النطاق الذي تمثله الشبكة الضخمة والغامضة التي تمثلها القاعدة[2].

إن المصير الذي آلت إليه عسكر طيبة مثير للغاية؛ إذ إن تطورها من جماعة جهادية محلية لتصبح مستشارًا إرهابيًّا دوليًّا يخبرنا الكثير عن الاندفاع العولمي للإسلاموية،

(1) See Humeira Iqtidar, «Who Are the 'Taliban' in Swat?» **Open Democracy** , April 30, 2009, **www.opendemocracy.net/article/email/who-are-the-taliban-in-swat**.

(2) See Stephen Tankel, «**Lashkar-e-Taiba: From 9/11 to Mumbai**» (London: International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence, King's College, London, April 19, 2009).

وكذلك عن الاندفاع المتزايد نحو خصخصة الحرب. وبهذا المعنى تصبح عسكر طيبة مثيلة لشبكات الأمن الخاصة سيئة السمعة مثل بلاكووتر التي استخدمها الجيش الأميركي في العراق وأفغانستان والآن في باكستان[1]. وفي الحقيقة، فإن أوجه التشابه بين الاثنين صادمة للغاية. فكبلاك ووتر، والتي تعمل كامتداد للجيش الأميركي في الوقت الذي يستطيع فيه الأخير أن يتبرأ منها في حالة تسرب أخبار سيئة أو عند تطبيق اتفاقيات جنيف، تعمل عسكر طيبة كامتداد للجيش الباكستاني في كشمير. المجموعتان من المرتزقة الذين يغلفون أعمالهم بأطر دينية وقومية، كما تقدم المجموعتان خدمات متشابهة في نطاقها تتراوح بين تدريب المليشيات المحلية والعمليات البرية والتي تتضمن زرع القنابل والمراقبة وحماية الشخصيات الهامة. بيد أن الاختلاف الأبرز بين بلاك ووتر وعسكر طيبة يتمثل في أن لدى الأخير ارتباطًا بجماعة لها طموح سياسي، وهي جماعة الدعوة.

استغرق الأمر عقدًا من الحرب والفوضى والموت العبثي في أفغانستان كي يتم الاعتراف في أوروبا بأن عملية «إدامة الحرية» قد لاقت فشلًا ذريعًا. أما في الولايات المتحدة، فحتى المستوى المنخفض من تأييد الحرب والذي سجل ما بين 31% إلى 50% في العام 2012م، يبدو أنه لا زال مرتفعًا في تلك المنطق التي عانت من تبعات تلك الحرب. وبغضّ النظر عن الأضرار المباشرة التي حاقت بشعب أفغانستان وجنود الولايات المتحدة الذين يقاتلون في هذه الحرب فعليًّا، فإن حساب العواقب يجب أن يشتمل على إعادة تسليح جماعات مثل جماعة الدعوة. ويبدو بشكل متزايد وعلى نحو محتمل أن حسابات الأضرار الجانبية في الحرب الأفغانية يجب أن تتضمن التفتت والتطرف المتزايد في باكستان.

الخلاصة

في النهاية، يمكننا أن نرى أن الإسلاموية قد سهلت إنتاج عدد من المثقفين العضويين في المدن الصغيرة وبين السكان الحضريين في السياق الباكستاني. ربما يكون آصف بيات محقًّا في إشارته إلى استنزاف المشروع الإسلاموي الرامي إلى السيطرة على الدولة

(1) Humeira Iqtidar, «**Conspiracy Theory as Social Imaginary: The Case of Blackwater in Pakistan**» (paper presented at the Post-nationalist Narratives Conference, University of Witwatersrand, Johannesburg, November 2010).

لطاقاته، ولكن يبقى النظر فيما إذا كانت الإسلاموية بعيد المدى قد استنزفت كل إمكاناتها للتأثير على المدى البعيد. لقد قامت الجماعة الإسلامية تحت قيادة قاضي حسين أحمد، وهو الأمير الثالث للجماعة منذ المودودي، باتخاذ خطوات هامة للتقليل من الطبيعة «الطليعية» للحزب. فبدلًا من نظام الكوادر الذي يأخذ فيه عضو الحزب وقتًا طويلًا ومجهدًا ليصبح «ركنًا»، أنشأ أحمد فئة عضوية جديدة منفصلة تسمح لهؤلاء المتعاطفين مع الجماعة من جمهورها الانتخابي أن يكون عضوًا بها. وبالتأكيد ظهرت الديموقراطية باعتبارها كبند رئيس للحشد للحزب خلال العقد الأخير. كما أن الجماعة انفتحت على منافسيها السابقين مثل الأحزاب اليسارية، وهي أحزاب صغيرة في باكستان اليوم، وذلك للعمل معًا. ربما ينظر لهذا على أنه ضعف في البرنامج الأيديولوجي للإسلاموية، غير أن هذا الرأي يغفل تنوع القضايا التي يشتبك معها الإسلاميون في باكستان في الوقت الحاضر.

إذن، يبدو أن التحولات من داخل وحول الإسلاميين اليوم في باكستان تذهب إلى اتجاهات متعارضة. فمن ناحية، تكتسب الأوضاع الاستقطابية أرضًا جديدة، ومن ناحية أخرى، أدت الحرب الدائرة في أفغانستان إلى انقسامات حادة داخل المجتمع الباكستاني؛ ومن ناحية، دفع الإسلاميين الانتخابيين إلى أن يكونوا في وضع معارضة حلفائهم السابقين مثل الجيش الباكستاني، ومن ناحية أخرى، لا زال الإسلاميون المتطرفون يلقون الدعم والويل؟؟ من جهات محلية ودولية؛ ومن ناحية، هناك خطاب رسمي معادٍ للجهاد، ولكن من ناحية أخرى تقدم حرب أفغانستان فرصًا عديدة وضحايا كثيرين بما يدفع للسكوت عن التطرف المسلح. في مثل هذه المسارات المتعارضة للجماعات المنشقة، ربما نستطيع أن نمسك بتلابيب التناقضات الداخلية للأيديولوجيا الإسلاموية وهي: الاستعداد للارتباط بالتطرف، مع قدرتها على أن تتحول إلى التقوى غير المسيسة، وتبرؤها من النخبوية مع اهتمامها بإدارة النخبة، ومحاولتها لخلق رعية مسلمة حديثة مع إحجامها عن الحداثة كمشروع لها.

الفصل الثاني

المملكة العربية السعودية وحدود ما بعد الإسلاموية

ستيفان لاكروا

شهد العقد الأخير تطورات ملحوظة داخل الحركة الإسلامية السعودية السائدة المعروفة بـ«الصحوة الإسلامية» بما أدى إلى بروز تيار إصلاحي داعٍ إلى الديموقراطية وحقوق الإنسان مستخدمين لغة الإسلام والرجوع إليه. يمكن القولُ إن صعود هؤلاء «الإسلاميين الليبراليين» إلى جانب تطورات مصاحبة في السياسة السعودية، يتواءم مع ما وصفه بعض الباحثين أنه «انعطافة ما بعد إسلاموية»[1]. ومع ذلك، في الوقت الذي كان فيه خطاب ونشاط هذه المجموعة موضوعًا للعديد من الدراسات[2]، فإن مصير هذه التعبئة

(1) عن الانعطافة ما بعد الإسلاموية، انظر:

Asef Bayat, **Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn** (Stanford: Stanford University Press, م2007).

وعن ما بعد الإسلاموية، انظر أيضًا:

- Asef Bayat, «What Is Post-Islamism?» **ISIM Newsletter** 16 (Autumn 2005): 5.
- Olivier Roy, «Pourquoi le 'post-islamisme'?» **Revue du Mondes musulmans et de la Méditerrannée** 85/86 (1999): 9–10.
- Gilles Kepel, «Islamism Reconsidered», **Harvard International Review** 22, no. 2 (2000): 22–28.

(2) على سبيل المثال:

Stéphane Lacroix, «Between Islamists and Liberals: Saudi Arabia's New Islamo-liberal Reformists», **Middle East Journal** 58, no. 3 (Summer 2004): 345–365.

R. Hrair Dekemjian, «The Liberal Impulse in Saudi Arabia», **Middle East Journal** 57, no. 3 (Summer 2003): 400–413.

التي قادتها لم تتم دراسته على نحو سليم. وهذا أمر مثير للغاية، ذلك لأنه على الرغم من التفاؤل الذي أوحته هذه المجموعة، فإنها فشلت في وقت لاحق. فكيف لنا أن نفسر هذا؟ وما الذي يخبرنا به هذا الفشل عن حدود ما بعد الإسلاموية؟.

ظهرت الصحوة في السعودية في أواخر الستينيات كنتيجة للتأثير المتزايد الذي مارسه العديد من المؤسسات السعودية الكبرى، خاصة المؤسسات المكونة للنظام التعليمي، وكذلك تأثير الآلاف من الإخوان المسلمين المنفيين في السعودية. لقد مثلت أيديولوجيا الصحوة مزيجًا من الثقافة الدينية «المحلية» المعروفة بالوهابية والأفكار السياسية للإخوان المسلمين. وخلال السبعينيات، وبفضل المراكز الهامة التي شغلها مؤسسو الحركة في النظام السعودي، نشرت الصحوة أذرعها، ومارست شبه احتكار على النشاط الإسلامي داخل المملكة. ومع ذلك، في الوقت نفسه، قامت الصحوة بكل ما في وسعها من أجل أن تحيد مكوّنها المعارض والمتمثل في رؤية الإخوان المسلمين، ووفقًا لها فإن الدول الإسلامية القائمة غير شرعية ويجب أن يتم إحلال «دول إسلامية» محلها، وتنطبق هذه الرؤية على كل العالم الإسلامي فيما عدا السعودية. بيد أن هذا الموقف أخذ في التغير منذ أواخر الثمانينيات؛ نتيجة تطورات عديدة ذكرناها في موضع آخر[1]. في هذا السياق، كانت دعوة الملك فهد للقوات الغربية للقدوم إلى السعودية بغرض حمايتها من الغزو العراقي بمثابة القشة الأخيرة. قاد الصحويون حركة احتجاج واسعة مارست ضغطًا غير مسبوق على النظام. لقد تمّ إلقاء خطب حماسية عبر مساجد البلاد أمام حشود ضخمة، وتمّ توزيع عرائض تطالب الملك بإحداث تغييرات جذرية داخل النظام السياسي الاجتماعي، وتمّ تقديمها إلى الملك. وفي أواخر العام 1994م، سحقت السلطات السعودية الحركة؛ فتم إرسال المئات من المثقفين الإسلاميين والعلماء الذين انخرطوا بقوة في الاحتجاجات إلى السجون؛ حيث قضى معظمهم سنوات عديدة.

أحدث هذا القمع انشقاقات أيديولوجية واستراتيجية داخل حركة الصحوة: وجادل بعض الإسلاميين بأن المعارضة السلمية لم تعد خيارًا مطروحًا؛ فأخذوا في دعم دعوة أسامة بن لادن إلى «الجهاد العالمي» ليس الموجه فقط إلى السلطات السعودية، ولكن

(1) انظر:

Stéphane Lacroix, **Awakening Islam: The Politics of Religious Dissent in Saudi Arabia** (Cambridge: Harvard University Press, 2011), chap. 2.

أيضًا إلى حاميها الأميركي. وفضل بعض الإسلاميين، بمن في ذلك معظم العلماء الذين قادوا حركة الاحتجاج في بداية التسعينيات، العودة إلى الموقف المهادن للنظام وأن يركزوا طاقتهم على النشاط الاجتماعي والديني على النحو الذي مارسته الصحوة في الثمانينيات. وظل أعضاء من المجموعة الثالثة نشطين سياسيًّا، لكنهم أخذوا في الدعوة إلى تغيير ديموقراطي داخل الإطار الإسلامي في الوقت الذي صاغوا فيه انتقادات غير مسبوقة للوهابية. ومن أجل تحقيق أهدافهم، دافع هؤلاء عن تكوين تحالفات مع القوى السياسية السعودية الأخرى. إن هؤلاء «الإسلاميين- الليبراليين» هم موضوع هذا الفصل.

الحركة الإسلامية الليبرالية

بدأت النقاشات التي أدت إلى هذه الانشقاقات في الوقت الذي قبع فيه الإسلاميون في السجون. وبمجرد أن خرج أول الإسلاميين الليبراليين من السجن، قاموا باستغلال الانفتاح الفكري النسبي الذي قاده ولي العهد الأمير عبد الله كي يدفع بهذه النقاشات إلى المجال العام البدائي. وسرعان ما أصبح الإسلاميون الليبراليون ناشطين في منتديات الإنترنت. وأيضًا، نظمت بعض الرموز الإسلامية الليبرالية البارزة صالونات أسبوعية في بُريدة، والرياض وجدة. وكان من بين المتعاطفين المبكرين مع الليبرالية الإسلامية الذين شاركوا في هذه الجهود عبد الله الحامد؛ وهو أستاذ جامعي صحوي متخصص في الأدب؛ وكان أحد مؤسسي لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية في العام 1993م؛ وعبد العزيز القاسم؛ وهو قاضٍ صحوي من عائلة علماء وهابية كبيرة، وقد لعب دورًا بارزًا، وإن كان غير معترف به، في حركة الاحتجاجات في بداية التسعينيات، وسليمان الضحيان؛ وهو مثقف صحوي، كان ضمن قيامه بأشياء أخرى، من منظمي انتفاضة بُريدة (وهي مظاهرات كبيرة اندلعت في العام 1994م)، ومنصور النُّقيدان؛ وكان قريبًا من الدوائر الرفضية[*] في بداية التسعينيات، غير أنه في المراحل الأخيرة قام بدعم احتجاجات الصحوة. ومن بين هؤلاء كان هناك كثيرون يمكن ذكرهم[1].

(*) يرصد لاكروا انشقاقًا بين الإسلاميين السعوديين خاصة في التيار المعروف بأهل الحديث بداية من العام 1977م، حيث برز بعد فشل حركة جهيمان العتيبي تيار أهل الحديث الثوريين أو الرفضيين الذين عملوا على الحفاظ على إرث العتيبي بعد تنقيته من جوانبه المهدوية، فأصروا على رفض شرعية آل سعود ومؤسساتها وأخذوا في الانتظام في شكل جماعات مستقلة ومتآزرة وإن كانت متفرقة. انظر
لاكروا، **زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية** (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث، 2012م)، ص147-135.

(1) انظر المرجع السابق، الفصل السابع.

سيكون من المبالغة القول إن هؤلاء الأشخاص كانت لديهم أيديولوجيا مشتركة. بيد أن نقاشاتهم قادتهم إلى الاتفاق حول مجموعة معينة من الأفكار، والتي تشكلت دائمًا من خلال نقاشاتهم. لقد دعوا إلى نظام سياسي أكثر تعددية في المملكة ويمثل الديموقراطية الغربية بطرق مختلفة. وفي الوقت نفسه، استمروا في النظر إلى أنفسهم على أنهم «إسلاميون» وجادلوا بأن هذا النظام يجب أن يحدد داخل إطار الإسلام، وأن تعمل آلياته على أساس المبادئ الإسلامية. وستكون هذه هي السبيل الوحيدة الممكنة لإصلاح الثقافة الدينية المحلية في المملكة والمتمثلة في الوهابية والتي رأوا أنها مسؤولة ولو جزئيًّا عن التخلف السياسي للبلد وبعض من مشكلاتها الاجتماعية.

ومع قدوم القرن العشرين، أصبحت هذه المجموعة ظاهرة أصيلة في المجال العام وأخذت جاذبيتها في جذب الانتباه خارج دوائر الصحوة وسوف تقام اتصالات أولى مع نشطاء ليبراليين مثل محمد سعيد طيب؛ وهو ناصري سابق من جدة، ومتروك الفالح؛ وهو قومي عربي سابق من الرياض، وعلي الدميني؛ وهو شيوعي سابق من المنطقة الشرقية وآخرين. كما أصبح أيضًا نشطاء شيعة بارزون من القطيف مثل جعفر الشايب ومحمد محفوظ شركاء للإسلاميين الليبراليين. لقد كان هؤلاء على وجه الخصوص متعاطفين مع جهود الإسلاميين الليبراليين؛ إذ إنهم، أنفسهم، قد انخرطوا في عملية فكرية مماثلة في التسعينيات، عندما تركوا فكرة «الثورة الإسلامية في شبه الجزيرة العربية» (وهو اسم الحركة التي انتموا إليها في الثمانينيات)[1]، وقرروا أن يشاركوا في خطاب الديموقراطية وحقوق الإنسان في إطار الأمة السعودية التعددية[2]. التحق مثقفون حجازيون ذوو توجهات «جهوية» بهذه الشبكة المفككة الآخذة في التشكل، مثل عبد الله فرج الشريف؛ وهو صحفي ومدافع عن الصوفية، وجميل الفارسي؛ وهو جواهري صائغ. وكذلك انضم إلى الحركة «جهويون» سنة من منطقة الأحساء، ومن بين هؤلاء؛ مهنا الهبيّل؛ وهو ناشط محلي تربى داخل الإخوان المسلمين السعوديين، وعبد الحامد المبارك، وهو مدرس محلي للفقه المالكي. وفي آب/ أغسطس 2004م، وبالتوازي مع النشاطات الإصلاحية، أسس الهبُيّل «اللقاء الإسلامي الوطني لإقليم الأحساء» والذي هدف، إلى جانب دعم

(1) منظمة الثورة الإسلامية في الجزيرة العربية.

(2) انظر: Lacroix, «**Between Islamists and Liberals**».

الإصلاح، إلى «تنسيق الجهود لاستعادة الحقوق الثقافية والاقتصادية لسكان منطقة الأحساء» وإلى «إحياء هوية المنطقة»[1].

كان أول فعل جماعي صادر من أعضاء هذا التحالف غير المحتمل نشر بيان في نيسان/ أبريل 2002م بعنوان «على أيّ أساس نتعايش»، وقد أعده عبد العزيز القاسم وعبد الله الصبيح. جاء هذا البيان في لحظة حرجة بالنسبة للمملكة؛ حيث أحدثت هجمات 9/ 11 قبل 8 أشهر من بيان أزمة ضمير في المملكة، بعد أن اتهمت من قبل الإعلام وموظفي الحكومات الغربية بأنها معقل التعصب والتطرف. وفي تصريحاتهم، أعاد مؤلفو البيان التزامهم بالتعايش السلمي مع الغرب مع التأكيد على ارتباطهم بالخصوصيات الثقافية والدينية. وقع على الوثيقة 153 شخصًا، ولم تضم القائمة فقط الإسلاميين الليبراليين، ولكن أيضًا رموزًا من حركة الصحوة الاحتجاجية في التسعينيات مثل سلمان العودة وسفر الحوالي وناصر العمر. ومع ذلك، سحب الشخصيات الثلاث الأخيرة توقيعها من على الوثيقة تباعًا بسبب الانتقادات اللاذعة التي وجهها إليهم أتباعهم وكذلك من قبل شيوخ الجهادية الجدد الذين اتهموهم بخيانة القضية. ومستقبلًا، سيكون هؤلاء مترددين إلى حد بعيد في الارتباط بنشاطات الحركة الإسلامية الليبرالية.

في 30 كانون الثاني/ يناير 2003م، أخذت الحركة بعدًا جديدًا، عندما أصدر الإسلاميون الليبراليون وحلفاؤهم بيانهم العام الأول الذي يتناول قضية الإصلاح الداخلي، وقد جاء تحت عنوان: «رؤية لحاضر الوطن ومستقبله». وفيه، دافع الموقعون الـ104، وهم من الإسلاميين الليبراليين وحلفائهم المذكورين آنفًا، عن تبني الدستور والفصل بين السلطات وإنشاء مجلس نيابي منتخب «مجلس الشورى» وكذلك الحرية الكاملة للتعبير والتنظيم والتجمع من أجل إيجاد مجتمع مدني حقيقي. وكذلك دعوا إلى إعادة توزيع الثروة وإنهاء التمييز في المجتمع السعودي. في 20 كانون الأول/ ديسمبر 2003م، ظهرت عريضة إسلامية ليبرالية أخرى تحت عنوان: «نداء وطني للشعب والقيادة معًا: الإصلاح الدستوري أولًا» وقد احتوى على مطالب مماثلة، بيد أنه أطرى بلغة أكثر جراءة واحتوى على إشارات إسلامية أكثر وضوحًا . وفي هذه المرة، دعا الموقعون الـ116 إلى تحويل

(1) «نص البيان التأسيسي للقاء الإسلامي الوطني لإقليم الأحساء» على: **www.rasid.com/artc.php?id=3079.** وكنتيجة لهذه الحركة تمّ اعتقال الحبيل في 6 تشرين الأول/ أكتوبر 2004م، وقضى خمس سنوات في السجن (انظر «اعتقال الشيخ مهنا الحبيل» على: **www.rasid. com/artc.php?id=3146.** ومقابلة للمؤلف مع مهنا الحبيل.

النظام السياسي السعودي إلى ملكية دستورية إسلامية خلال ثلاث سنوات. وفي الشهريْن التالييْن، شرع في مناقشة مشروعيْن جديديْن: أطلق على الأول «سداد» وهو اختصار مقلوب لحروف العنوان «دعوة الإصلاح الدستوري السعودية»، وشمل إنشاء أمانات سر في كل مدن المملكة من أجل نشر الفكر الإصلاحي بين الشعب، ولا سيما من خلال تنظيم صالونات سياسية «ديوانيات» في كل مكان. وتمثل المشروع الثاني في إنشاء منظمة حقوق إنسان مستقلة.

لم يرَ أيّ من هذيْن المشروعيْن الضوء؛ إذ إن النظام في آذار/ مارس 2004م قرر أن يقوم بشيء ما؛ فتم التحقيق مع ثلاثة عشر من قيادات الحركة، وظل ثلاثة منهم في السجن، وهم عبد الله الحامد ومتروك الفالح وعلي الدميني. ويمكن القول إن النظام لكي يظهر علامة على انفتاحه بعد أن أدان المسؤولون الغربيون، ومن بينهم كوندوليزا رايس، هذه الاعتقالات، قرر أن يضع المعتقلين رهن المحاكمة وأن يجعل جلساتها علنية. ولكن سرعان ما حول الفالح والحامد قاعة المحكمة إلى منتدى سياسي وأظهر أن اعتقالهما لم يردعهم عن التزامهم بالنشاط السياسي. حتى إنهم أفادوا من المحكمة فمرروا العديد من الوثائق بما في ذلك «رؤية لتعزيز استقلال القضاء»[1]. و«نحو دستور إسلامي لتطبيق مفهوم الشورى في الدول الإسلامية: المملكة العربية السعودية دراسة حالة»[2]. أدرك النظام، الذي اعتاد على استقطاب معارضيه بسهولة نسبية، أن هناك مشكلة ما؛ فاستمرت المحاكمة خلف الأبواب المغلقة، وحكم على المدعى عليهم الثلاثة بسبع وست وتسع سنوات على التوالي. وكبادرة حسن نية، أمر ولي العهد الأمير عبد الله بإطلاق سراحهم في اليوم الذي نصِّب فيه ملكًا في أول آب/ أغسطس 2005م.

وبمجرد أن أطلق سراحهم، استأنف الثلاثة نشاطاتهم الإصلاحية، فأحيا الحامد صالونه الأسبوعي «المجتمع المدني». وفي شباط/ فبراير 2007م، أعاد عريضة جديد أطلق عليها: «معالم في طريق الملكية الدستورية» وقع عليها 99 شخصًا (من بينهم 31 توقيعًا للمجموعة الأساسية)، مطالب المجموعة السابقة[3]. ومرة أخرى، ردت السلطات

(1) «**رؤية لتعزيز استقلال القضاء**»، وثيقة في حوزة المؤلف.

(2) «**نحو دستور إسلامي لتطبيق مفهوم الحكم الشوري في الدولة الإسلامية الحديثة: المملكة العربية السعودية نموذجًا**»، وثيقة في حوزة المؤلف.

(3) «**معالم في طريق الملكية الدستورية**»: وثيقة في حوزة المؤلف.

بالقمع؛ فتمّ اعتقال تسعة من مؤيدي الحركة من بينهم رموز إسلامية محترمة مثل سليمان الرشودي وموسى القرني وسعود مختار الهاشمي. ولكي يحيّد النظام أيّ انتقادات غربية، اتهم المعتقلين بـ«دعم الإرهاب»، وادعت الحكومة أنهم «جمعوا تبرعات لتجنيد الشبان السعوديين ومدهم بالأسلحة وإرسالهم إلى بلدان الجوار»[1] . وفي الحقيقة من الممكن أن كون هؤلاء إلى جانب نشاطاتهم الإصلاحية قد دعموا ماليًّا الأنشطة الجهادية في العراق وهي قضية ذات شعبية بين الإسلاميين السعوديين[2]. وإذا كان الأمر هكذا بالفعل، فهم ليسوا وحدهم من قام بهذا في المملكة، بيد أن الحكومة وجدت ذريعة مثلى فلم يأتِ مسؤول أوروبي للمحاكمة.

بعد اعتقالات شباط/ فبراير 2007م، تمّ إعداد العديد من العرائض وإرسالها إلى السلطات للمطالبة بالإفراج عن المعتقلين[3]. ومؤخرًا في أيلول/ سبتمبر من العام نفسه، تمّ اتهام عبد الله الحامد بتحريضه زوجات معتقلين بتهمة الإرهاب بدون محاكمة على التظاهر في بريدة. وعلى أثر هذا، قضى الحامد ستة أشهر محتجزًا من آذار/ مارس إلى آب/ أغسطس 2008م[4]. وفي أيار/ مايو 2008م، بعد أن زار متروك الفالح الحامد في معتقله، كتب نصًّا أدان فيه ظروف الاعتقال، فتمّ اعتقاله وظل في السجن حتى كانون الثاني/ يناير 2009م[5]. وفي الشهر نفسه جاء دور خالد العمير، وهو إسلامي سابق تحول إلى ليبرالي إسلامي وكان له بروزه في الحركة، إذ تمّ اعتقاله بعد محاولته تنظيم مظاهرة لإدانة الجرائم الإسرائيلية في غزة.

ثم كانت هناك خطوة هامة في تشرين الأول/ أكتوبر 2009م، عندما أسس مجموعة من أحد عشر ناشطًا من الإسلاميين الليبراليين «جمعية الحقوق المدنية والسياسية في المملكة العربية السعودية»[6]. لقد كان تأسيس منظمات «المجتمع المدني» واحدًا من

(1) **بيان لوزارة الداخلية عن يوم الاعتقالات**، وثيقة في حوزة المؤلف.

(2) بيد أنه من المشكوك على نحو كبير أنهم كانوا سيشجعون الشباب المصري، في الوقت الذي حاجج أغلب القادة الإسلاميين السعوديين ضد هذا.

(3) «مناشدة للإفراج عن رموز الإصلاح المعتقلين» على:
http: / /sada.pagesperso-orange.fr /alonyWEB2007 /advertises /saudi4.htm.

(4) «السلطات السعودية تفرج عن عبد الله الحامد بعد توقيف امتد إلى 6 شهور»، على:
www.saudiyoon.com/news-action-show-id-1957.htm.

(5) «الإفراج عن الدكتور متروك الفالح»، على: **www.achr.nu/art546.htm.**

(6) «البيان التأسيسي»، على: **www.acpra-rights.org/newsphp?action=view&id=1.**

المطالب الأساسية للحركة من البداية، وقد حاول هؤلاء النشطاء في مرات عديدة تنظيم أنفسهم على نحو أثار ردات فعل غاضبة من النظام. وكان من المدهش صمت النظام على هذه الخطوة: فلم يعقب الإعلان عن الجمعية اعتقالات، واستطاعت الجمعية البقاء من خلال موقعها على شبكة الإنترنت[1]؛ حيث تمكنت من نشر تصريحاتها وبياناتها. ويبدو أن النظام أصبح ينظر إلى هذه الحركة الإصلاحية كما يمثلها هؤلاء النشطاء على أنها أصبحت هامشية لدرجة يمكن التسامح معها.

ومع اندلاع الثورات في تونس ومصر في كانون الثاني/ يناير 2011م، حاول الإسلاميون الليبراليون أن يتحيّنوا الفرصة لإحياء نشاطهم، فنشروا العديد من البيانات ومن بينها بيان يهدد النظام بثورة إذا لم يحدث تغيير، كما وقعوا عريضتيْن. والأكثر أهمية، أن أعلن عدد من الأفراد من المتصلين بالمجموعة قيام أول حزب سياسي في المملكة، وهو «حزب الأمة الإسلامي»[2]. وكان هذا الحزب من ضمن المجموعات التي دعت إلى مظاهرات في المملكة في 11 آذار/ مارس 2011م. ولكن هذه المظاهرات باءت بفشل ذريع على الأرض حيث ظهر فيها متظاهر واحد وهو خالد الجهني الذي أصبح مشهورًا حينها.

إذن، يبدو أن النظام قد استعاد السيطرة على الموقف بشكل كبير. ولكنها هل فقدت السيطرة من ذي قبل؟ من الصحيح، إلى حدٍّ ما في 2003م، أن الحركة الإسلامية الليبرالية الإصلاحية بدت وكأنها أحدثت زخمًا كبيرًا. وقد أشار الإعلان في حزيران/ يونيو 2003م عن إطلاق «الحوار الوطني»[3]، والإعلان في تشرين الأول/ أكتوبر 2003م عن تنظيم الانتخابات المحلية، وكلاهما يعكس مطالب أساسية صاغها النشطاء من قبل، أشار إلى أن النظام كان يتعامل معهم بجدية. ومع ذلك تمّ سحق الحركة الإصلاحية في آذار/ مارس 2004م. والأكثر أهمية، أثار القمع ردة فعل ضئيلة على الأرض[4] حيث اتضح أن الحركة أضعف بكثير مما توقع الكثيرون. لقد كان الإصلاحيون الإسلاميون الليبراليون غير قادرين

(1) انظر: **www.acpra-rights.or**.

(2) انظر: **www.islamicommaparty.com**، بالتبعية تمّ اعتقال معظم أعضاء الحزب، كون أن الأحزاب السياسية محظورة في السعودية العربية.

(3) Lacroix, **«Between Islamists and Liberals»**.

(4) هناك على سبيل المثال على نحو مدهش ردود أفعال محدودة على منتديات الإنترنت المستخدمة على نحو شائع من قبل السعوديين بما في ذلك؛ الساحة ودار الندوة.

على تعبئة المجتمع فيما عدا المجموعة الأصلية، على الأكثر مئات قليلة من المؤيدين[1]. منذ العام 2005م، يبدو أن النشطاء الأكثر التزامًا بقيادة عبد الله الحامد ومتروك الفالح قد ناضلوا من أجل إعادة تعبئة هذه المجموعة الأصلية، لكنهم فشلوا في تحقيق هذا.

سوف تبيّن الفقرات القادمة الضعف البنيوي لحركة الإصلاح الإسلامي الليبرالي. ولا يعني هذا بالتأكيد تهميش أثر سياسات العصا والجزرة التي اتبعها النظام. ففي الأسابيع التي شهدت مظاهرات 11 آذار/ مارس 2011م المخطط لها، قام النظام على سبيل المثال، بتوزيع حوالي 134 مليار كحزم مساعدات على قطاعات مختلفة من المجتمع السعودي، فيما أمرت الأجهزة الأمنية بممارسة الضغط على المعارضين المحتملين. ومما لا شك فيه أن هذه السياسات في النهاية منعت الاحتجاجات الهامة من أن تتشكل على نحو بعيد. غير أن خلافي هو أن هذه السياسات ما كان لها أن تكون فعالة إذا لم تكن هذه الحركة قد ضعفت سلفًا.

الصراع وانعدام الثقة داخل المجال السياسي السعودي

تمّ إضعاف حركة الإصلاح الإسلامية الليبرالية في المقام الأول من خلال سلسلة من الانشقاقات وقعت في العامَيْن 2002، و2003م. (أول من انشقوا كانوا مجموعة من الإسلاميين السابقين الذين كانوا متجذرين في المبادرة الإسلامية الليبرالية).

وكما ذكرنا سابقًا، اتفق الإسلاميون الليبراليون على أن الإصلاح السياسي ينبغي له أن يتوازى، وإلى حدّ ما أن يكون قائمًا على الإصلاح الديني الاجتماعي والمتمثل في مراجعة الوهابية وبعض رؤاها الاجتماعية. غير أنهم سرعان ما اختلفوا على أولوية أحدهما على الآخر. وعلى وجه التحديد، جادلت مجموعة من الكتّاب تمثلت في منصور النقيدان ومشاري الذيادي وعبد الله العتيبي، وهم منتمون سابقًا إلى الجناح المتشدد الموجود

(1) من بين الاستجابات القليلة كانت هناك عريضة وقعها 150 من الإسلاميين الليبراليين وداعميهم طالبين بإطلاق سراح المعتقلين (بيان التضامن مع القيادات الإصلاحية المعتقلة) على **www.metransparent.com/texts/bayan_tadamun_saudi.htm** وقد سحب 12 من الموقعين دعمهم («12 مثقفًا يعلنون براءتهم من بيان التضامن»)، 22 آذار/ مارس 2004م، على: **www.elaph.com** وعريضة من 95 من سكان منطقة الجوف التي ينتمي إليها متروك الفالح («أهالي الجوف يدعمون القيادي الفالح») على: **http://arabianews.org/section.cfm?sid=4&iid=1**، كما عقد اجتماع بين 13 رمزًا من الإسلاميين الليبراليين بمن في ذلك؛ عبد العزيز القاسم وجعفر الشعيب والأمير نايف بلا نتائج هامة. («الأمير نايف يشدد على الحوار ويحذر من استغلال خارجي لبيانات الإصلاحيين») **الحياة** 24 آذار/ مارس 2004م.

على هوامش حركة الصحوة، جادلت على نحو صريح وعلني أن الإصلاح السياسي لن يكون له تأثير، أو سيكون له تأثير سلبي، إذا لم يكن مسبوقًا بإعادة تعريف للخطاب الديني المحلي[1]. لقد كتبوا مقالات في الصحافة انتقدوا فيها الوهابية بطريقة حادة غير مسبوقة، وذهبوا بعيدًا باتهامها بالمسؤولية عن الإرهاب الجهادي العالمي[2]. بيد أن هذا لم يكن مقبولًا لدى الإسلاميين الليبراليين الذين كانوا مؤيدين للإصلاح الديني لكنهم لم يكونوا مستعدين للإعراب عن آرائهم بطريقة مستفزة، أدركوا أنها لن يكون لها تأثير إلّا تغريبهم عن الإسلاميين السعوديين الذين أملوا أن يتلقوا دعمهم. ومن منتصف العام 2002م وصاعدًا، أخذ النقيدان ورفاقه في الابتعاد عن الحركة الإسلامية الليبرالية وسينتهي الأمر بهم إلى الانفصال عنها.

وقع الانشقاق الثاني مع بعض الليبراليين الذين دعموا المبادرة الإسلامية الليبرالية أولًا. إن مصطلح «ليبرالي» جديد نسبيًّا في القاموس السياسي السعودي، وبدئ في استخدامه في عقد التسعينيات ليصف مجموعة ضعيفة الترابط من النشطاء ذوي الخلفيات السياسية العلمانية المتنوعة تتراوح بين الناصريين والقوميين العرب والشيوعيين وحتى مؤيدي الديموقراطية الغربية الذين عارضوا البرنامج السياسي والاجتماعي لحركة الصحوة. في كانون الأول/ ديسمبر 1990م، قدّم بعض من هؤلاء النشطاء بيانهم الإصلاحي إلى العائلة المالكة والذي سرعان ما طغت عليه العرائض السياسية التي قدمتها الصحوة[3]. وفي السياق السياسي السعودي، كان الإسلاميون والليبراليون أعداء ألداء. وبالتالي كان المشروع الإسلامي الليبرالي الذي وحدهم جرأة كبيرة آخذًا في الاعتبار حجم انعدام الثقة الواقعة بينهم تقليديًّا. وعلى الرغم من هذا، كان الإسلاميون الليبراليون ناجحين نسبيًّا؛ فقد تمّ توقيع عريضة كانون الثاني/ يناير 2003م من قبل أكبر الرموز الليبرالية السعودية والتي ضمت الشيوعي السابق علي الدُّميني، والناصريْن السابقيْن محمد سعيد طيب وعابد الخازندار. كما ساهم بعض هؤلاء الليبراليين في صياغة هذا النص.

(1) عن هذا التمييز، انظر:
Stéphane Lacroix and Thomas Hegghammer, «Saudi Arabia Backgrounder: Who Are the Islamists?» **ICG Middle East Report**, September 2004.

(2) انظر على سبيل المثال، منصور النقيدان، «الفكر الجهادي التكفيري.. وافد أم أصيل ضارب الجذور؟» **الرياض**، 11 أيار/ مايو 2003م. وعبد الله بن بجاد العتيبي «التطرف صناعة محلية أم مستوردة؟»، **الرياض** 24 حزيران/ يونيو 2003م.

(3) يوجد نص العريضة في **الجزيرة العربية** 1 كانون الثاني/ يناير 1991م.

ومع ذلك، ما كان لهذا التحالف أن يستمر لفترة طويلة؛ إذ إن الليبراليين سينقسمون تدريجيًّا حول مسألة دعم الحركة الإسلامية الليبرالية. لقد كانت أسباب الخلاف عديدة إذ إن الإسلاميين الليبراليين أرادوا أن يكون الإسلام أكثر وضوحًا في خطابهم السياسي. وفي الحقيقة كانت المطالب التي تمّ تقديمها في عريضة كانون الثاني/ يناير 2003م مؤطرةً بمفاهيم إسلامية عامة، ولم يوجد أيّ توكيد على دور الإسلام، ولم تحتوِ الوثيقة على آيات قرآنية أو أحاديث نبوية. ولكن بالنسبة للحامد، كان التأكيد على الإسلام هو السبيل الوحيدة لكسب دعم أوسع من الإسلاميين والعلماء على وجه الخصوص، ومن خلالهم جزئيًّا الحصول على دعم الناس. وستكون هذه الحالة في عريضة كانون الأول/ ديسمبر 2003م والتي احتوت على العديد من الإشارات الدينية الصريحة. لقد كان للأسلمة الواضحة لخطاب الإسلاميين الليبراليين تأثيرات كبيرة على دعم الإسلاميين للحركة؛ فقام عدد من المفكرين الإسلاميين البارزين الذين لم يدعموا حركة كانون الثاني/ يناير 2003م بالتوقيع على وثيقة كانون الأول/ ديسمبر 2003م. وكان من بينهم؛ محسن العواجي ومحمد الحضيف وعبد العزيز الوهيبي وهم شخصيات هامة في لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية، وهي المؤسسة الإسلاموية الأولى التي أُسست في العام 1993م.

وفي الوقت نفسه، رأى الحامد أن المطالب يجب أن يتم التعبير عنها بلغة واضحة وغير مهادنة. ففي عريضة كانون الثاني/ يناير 2003م، تمّ إسقاط مصطلح الملكية الدستورية في الدقيقة الأخيرة، إذ إن بعض الموقعين قد فضلوا صياغة أكثر ليونة[1]. سيظهر جليًّا منذ عريضة كانون الأول/ ديسمبر 2003م أن «الدستور» سيكون من الدعوات الجامعة للإصلاحيين الإسلاميين الليبراليين إلى جانب شعاراتهم الأخرى مثل «المجتمع المدني»، وسيوقعون بياناتهم على أنهم «دعاة المجتمع المدني والإصلاح الدستوري».

وفي سياق الصراع الداخلي، أدت التفجيرات التي وقعت في أيار/ مايو 2003م على يد تنظيم القاعدة في جزيرة العرب إلى تطرف كل مجموعة في مواقفها؛ فبالنسبة للحامد ورفاقه، كان هذا الهجوم قبل أيّ شيء نتاجًا عن السلطوية وغياب المشاركة السياسية في المملكة. ولتحدد ما وقع بالفعل، استخدمت المجموعة لفظة العنف ورفضوا الحديث عن الإرهاب؛ حيث رأوا أن استخدام «الإرهاب» سيكون مشاركة في لعبة النظام. أما بالنسبة

(1) محضر التحقيق مع الدكتور عبد الله الحامد في «**ربيع السعودية ومخرجات القمع**» (بيروت: دار الكنوز الأدبية، 2004)، 298.

للنقاد الليبراليين، فإن مرتكبي هذه الهجمات يجب أن يدانوا بشكل لا لبس فيه باعتبارهم «إرهابيين»، أما القيام بغير ذلك، فهو يتساوى مع تبرير أفعالهم[1].

ومن المدهش أن معظم هؤلاء الليبراليين الذين سحبوا دعمهم للإسلاميين الليبراليين كانت لهم خلفية شيوعية. كانت هذه حالة، على سبيل المثال، علي الدميني ونجيب الخنيزي. وبالنسبة إليهم، فإن العلمانية أمر غير قابل للتفاوض. وعلى النقيض منهم، فإن الليبراليين الذين ظلوا داخل الحركة الليبرالية الإسلامية كانت لهم خلفية قومية عربية. وعلى الرغم من أنهم كانوا علمانيين بالمفهوم الواسع، فقد اعتبروا أن الإسلام مكون أساسيّ لهويتهم ولم يصدموا ببروزه في الخطاب الإسلامي الليبرالي. لقد كان هذا أيضًا، بشكل ما، عرف الخصومة التاريخية التي ترجع إلى أواخر السبعينيات، عندما كان في السعودية حزبان علمانيان رئيسان وقد انعدمت ثقة كل منهما بالآخر، كما يتذكر علي الدميني[2]: وهما الحزب الشيوعي وحزب العمل الاشتراكي والذي تكوّن من بقايا الناصريين والبعثيين والقوميين العرب. وعندما سألت أحد الذين أجريت معهم مقابلة من الحزب الشيوعي سابقًا، عن الليبراليين الذين استمروا في التعاون مع الحامد، أجاب بلهجة تحقيرية «إنهم هؤلاء الحمقى من حزب العمل الاشتراكي»[3].

غير أن هؤلاء «المنشقين» الليبراليين لم يكونوا راضين فقط بانسلاخهم عن الحركة الإسلامية الليبرالية؛ فقد حاولوا أيضًا أن ينظموا فصيلهم الإصلاحي الخاص؛ حيث ادعوا تمثيلهم لمطالب بيان كانون الثاني/ يناير 2003م متهمين الإسلاميين الليبراليين بالحياد عن مقصده. وللقيام بهذا، بدؤوا بإصدار عرائضهم الخاصة بهم. وقد أطلق على العريضة الأولى التي ظهرت في أيلول/ سبتمبر 2003م «دفاعًا عن الوطن» ووقعها 305 فردًا كان من ضمنهم؛ علي الدميني، ونجيب الخنيزي والكاتب تركي الحمد والذي قيل إنه وراء المبادرة. وفيما كان هناك قصد قبل أيّ شيء لإدانة الإرهاب الجهادي العالمي في المملكة، تمّ الهجوم على الإسلاميين الليبراليين ضمنيًّا، وذلك لرغبتهم

(1) للاطلاع على أمثلة على النقد الليبرالي لعريضة 3 كانون الأول/ ديسمبر 2003م، انظر: جاسر الجاسر، **مذكرات الملكية الدستورية تصيب الإصلاح في مقتل وتعيد الراية للإسلاميين**، 22 كانون الأول/ ديسمبر 2003م، على **www.elaph.com**

وعلي العميم، شكليات ليبرالية ومضمون أصولي، **الشرق الأوسط**، 7 كانون الثاني/ يناير 2004م.

(2) علي الدميني، **زمان للسجن وأزمنة للحرية**: الجزء الأول (بيروت: دار الكنوز العربية 2005م)، 108-109.

(3) سعودي شيوعي سابق، **مقابلة مع المؤلف**.

في التوافق مع الصحوة، والتي وصفت مرة أخرى على نحو ضمني بأنها حركة «عاجزة بطبيعتها عن الحوار مع الآخر ... على النحو الذي يساهم في ظهور الأيديولوجيا التكفيرية والإرهابية التي لا تزال بلادنا تعاني من هجماتها»[1]. وفي تلك الأثناء، في حزيران/ يونيو 2003م، أعلن تركي الحمد في مقابلة له: «إن هؤلاء الإسلاميين الذين يبدون على أنهم ليبراليون ليسوا إلا خمينيين صغارًا؛ وإذا ما وصلوا إلى السلطة سيبنون دولة دينية»[2]. وفي شباط/ فبراير 2004م، أعد الليبراليون المنشقون عريضة جديدة وأذاعوها على العلن. أطلق على هذا العريضة اسم «معًا في طريق الإصلاح». وفي ذلك الوقت، تمت إدانة التوجهات الإسلاموية التي تبناها الإسلاميون الليبراليون مع تصلبهم تجاه النظام، خاصة ولي العهد آنذاك الأمير عبد الله، والذي أكد له الموقعون على «تفهمهم وتقديرهم لرغبته في تنفيذ الإصلاح»[3]. وفي لعبة واضحة وحاسمة مع الإسلاميين الليبراليين، تمكن الحمد والدميني من جمع 880 توقيعًا. وسرعان ما أشار محسن العواجي أحد مؤيدي الحركة الإسلامية الليبرالية إلى أن معظم هؤلاء الموقعين مواطنون سعوديون عاديون، في الوقت الذي سعى فيه الإسلاميون الليبراليون أن يحصلوا على دعم الشخصيات العامة[4]. وبدوره سيؤدي هذا إلى اتهامهم بأنهم «نخبويون»[5].

وعلى الرغم من هذه الانشقاقات، فمن الجدير بالذكر أنه من بين الثلاثة الذين قبعوا في السجن بعد آذار/ مارس 2004م، اثنان ذوا خلفية ليبرالية، وهما؛ متروك الفالح وهو قومي عربي سابق ظل إسلاميًّا ليبراليًّا ملتزمًا، وكان شديد الصلة بعبد الله الحامد، وعلي الدميني، وهو شخصية قيادية من بين الليبراليين المنشقين الذين عارضوا الإسلاميين الليبراليين من بعد منتصف 2003م. وباعتقال الدميني أيضًا، بدا أن النظام قد أراد أن يوضح أنه لن يتسامح مع أيّ نشاط، حتى ذلك الذي يتم التعبير عنه بلغة

(1) **دفاعًا عن الوطن**، على: **http://bb.tuwaa.com/printthread.php?s=6138fc389b919ef2f84497f3e85f452f&threadid=25104&perpage=41.**

(2) تركي الحمد، **مقابلة مع المؤلف**.

(3) **معًا على طريق الإصلاح**، على: **www.arabrenewal.com/index.php?rd=AI&AI0=3307**

(4) العواجي: **خطاب «معًا على طريق الإصلاح» انتهازي»**، 25 شباط/ فبراير 2004م، على: **www.elaph.com**

(5) انظر على سبيل المثال، أحمد العويس، «**الفقيه والعواجي ... ماذا يريدان؟**» 28 شباط/ فبراير 2004م على: **www.elaph.com**

أكثر ليونة. ومن بعد العام 2005م وإطلاق سراح الإصلاحيين، ستصبح مجموعة قليلة من الليبراليين، من ضمنهم متروك الفالح وقلة آخرون، جزءًا من التحالف الإسلامي الليبرالي.

كان لهذا الطلاق مع الجزء الأكبر من التيار الليبرالي تبعات هامة على الحركة الإسلامية الليبرالية. في الحقيقة، كان الليبراليون في السعودية العربية تقليديًّا ذوي حضور قوي في الإعلام. وقد استخدم بعض الصحفيين الليبراليين في البداية مواقعهم من أجل دعم المبادرة الإسلامية الليبرالية على نحو متفاوت في صراحته. أما الآن سيكون عليهم أن يفعلوا ما في وسعهم أن يقوضوها.

الخصومة داخل العائلة الملكية

بينما ساهمت التوترات والخصومات التي سبق أن وصفناها في إحداث انشقاقات واسعة داخل الحركة، فإنها قد حُركت وفي بعض الأحيان استخدمت من قبل الأجنحة المختلفة داخل العائلة الملكية. فمنذ العام 1995م، عندما عانى الملك فهد من سكتة دماغية وأصبحت الدولة بلا رأس، انقسمت العائلة المالكة بين جناحيْن تنافسا على الموارد والنفوذ. فمن ناحية، تحالف ولي العهد الأمير عبد الله، الذي مارس فعليًّا معظم صلاحيات الملك فهد مع الأمراء الصغار نسبيًّا بمن فيهم إخوته غير الأشقاء مشعل ومتعب وكذلك مع أبناء الملك فيصل، تركي وخالد وسعود. ومن ناحية أخرى، كان هناك السديريون (وهم أبناء حصة السديري) خاصة نايف وسلمان وسلطان[1]، الذين احتلوا الوزارات الأساسية في الدولة لعقود، والذين على الرغم من حقيقة أنهم لم يعودوا يعولون على دعم أخيهم الشقيق فهد أكثر من هذا، قد حازوا على نصيب كبير من السلطة السياسية. وفيما بدا عبد الله في البداية دخيلًا، إلّا أنه سرعان ما عزز من سلطته إلى الحد الذي يمكن القول معه إنه بحلول العام 1999ـ2000م، قد وُجد توازن مثالي بين الجناحين المتنافسيْن. كانت تلك هي اللحظة عندما حاول كل طرف أن يصنع فرقًا ويفرض تفوقه

(1) على الرغم من أن مضاوي الرشيد، قد ظهر على نحو صحيح أنه من المبالغة القول إن الثلاثة يمثلون كتلة متماسكة، فقد تشاركوا أهدافًا ومصالح وضعتهم على نحو موضوعي في المعسكر ذاته خاصة في مواجهة عبد الله «الدخيل». انظر:

Madawi al-Rasheed, «Circles of Power in Saudi Arabia», in **Saudi Arabia in the Balance** , ed. Paul Aarts and Gerd Nonneman (London: Hurst/Colombia, 2005), 185–213.

على الآخر، فراح يبحث له عن حلفاء داخل المجتمع على النحو الذي يصفه أحد الذين أجريت معهم المقابلات بأنه «حملات انتخابية» حقيقية[1].

في هذا السياق، بدأ ولي العهد الأمير عبد الله وحلفاؤه بداية من العام 1999م فصاعدًا، في تقديم الدعم لكل الأفراد والمجموعات الداعية إلى اللبرلة الاجتماعية والسياسية. حتى إن جريدة «الوطن» التي أسسها الأمير خالد الفيصل في العام 1998م أصبحت من أهم المنابر التي عبر فيها الليبراليون والإسلاميون الليبراليون عن آرائهم. وفي أعقاب 9/ 11، أصبح تورط عبد الله أكثر مباشرةً؛ حيث عقدت اجتماعات بينه وبين مجموعة من النشطاء الليبراليين والإسلاميين الليبراليين. وطبقًا لبعض المصادر، فإن إعداد وإصدار عريضة كانون الثاني/ يناير 2003م قد شجعه عبد الله ضمنيًّا، وكان بعضٌ من مستشاريه المقربين على صلة بأولئك الملتمسين. وهو الأمر الذي يؤكده توقيت العريضة؛ إذ إنه قبل أسبوعين من تاريخه، أعلن عبد الله إطلاق «مشروع لإصلاح حالة العالم العربي» والذي قال إنه سيقدمه بشكل رسمي إلى القمة العربية القادمة في البحرين في آذار/ مارس وقد هدف المشروع إلى إحداث «إصلاح داخلي وتطوير المشاركة الشعبية في الدول العربية»[2]. فبدا أن عريضة كانون الثاني/ يناير 2003م تمثل صدى لخطط عبد الله الخاصة. وبعد أيام قلائل من نشر البيان، التقى عبد الله بوفد مكوّن من 40 من الموقعين وقد أعلن لهم أن: «رؤيتكم هي مشروعي»[3].

على النقيض، كان السديريون معارضين من البداية للإسلاميين الليبراليين، فمثلًا شجع الأمير سلمان انشقاق الإسلاميين الليبراليين الذين أعطوا أولوية للإصلاح الديني الاجتماعي على الإصلاح السياسي وذلك من خلال تقدمه مناصب جذابة داخل الوسائل الإعلامية التي يتحكم بها خاصة جريدة «الشرق الأوسط» وتلفزيون العربية وعبّر الأمير نايف أيضًا عن ضيقه بالحضور المتزايد للإسلاميين الليبراليين وبالدعم الذي يتلقونه من عبد الله. ولكي يوازن هذا، عزز نايف من علاقته بالمؤسسة الدينية الوهابية، وكذلك بالقادة الدينيين السابقين لحركة الصحوة وعلى رأسهم سفر الحوالي

(1) سعودي مثقف رفض ذكر اسمه، **مقابلة مع المؤلف**.

(2) «الشرق الأوسط تحصل على نص المشروع السعودي للقمة العربية حول إصلاح الأوضاع العربية» **الشرق الأوسط** 24 كانون الثاني/ يناير 2003م.

(3) متروك الفالح، **مقابلة مع المؤلف**.

وسلمان العودة وناصر العمر والذي تمتع معهم بعلاقة ثقة منذ أن أطلق سراحهم في العام 1999م.

أدى تطرف مطالب الإسلاميين الليبراليين إلى وضع عبد الله في موقف متزايد الخطورة. لقد بدا ولي العهد بالفعل مستعدًّا لدعم الإصلاح، لكنه انزعج أيضًا بالجرأة المتنامية لحلفائه الإصلاحيين. وقبل كل شيء، فقد رأى أن «المجتمع المدني» قد عبر الآن عن آرائه من خلال عريضة كانون الثاني/ يناير 2003م، ولم يعد هناك حاجة لمزيد من النشاط، والأمر عائد للحكومة في تنفيذ الإصلاح طبقًا لأجندتها الخاصة. ويفسر هذا السبب الذي دعم لأجله معسكر عبد الله النقاد الليبراليين الذين اتهموا الإسلاميين الليبراليين بـ«اختطاف» (كما سيقول خصومهم) الحركة الإصلاحية عندما نشر الليبراليون عريضتيْ «دفاعًا عن الوطن»، و«معًا في طريق الإصلاح» في العام 2004م. ويمكن النظر إلى هذا من خلال حقيقة أن أحد قادة هاتين العريضتيْن هو تركي الحمد المعروف بقربه من ولي العهد. وساهمت تفجيرات أيار/ مايو 2003م أيضًا في تغيير الموقف. فأولًا، كان موقف الإسلاميين الليبراليين والذي جعل من الحكومة مسؤولة عن «العنف» الجهادي؛ لفشلها في إصلاح نفسها، كان موقفًا مثيرًا للجدل في الأوساط الرسمية. وثانيًا: دعمت الأحداث موقف الأمير نايف، وزير الداخلية والذي كان له الفضل في النجاحات الأولى في الصراع ضد القاعدة في الجزيرة العربية منذ منتصف 2003م فصاعدًا. وبنهاية العام، أصبح نايف رجل النظام القوي.

يفسر كل من التغير في موقف عبد الله وصعود نفوذ نايف سبب أن ردة الفعل الرسمية على عريضة كانون الأول/ ديسمبر 2003م كانت مختلفة عن تلك التي أعقبت عريضة كانون الثاني/ يناير 2003م. حينذاك، ظل عبد الله صامتًا. أما نايف، فعلى النقيض، فقد جمع أول عشرين موقع على البيان وأطلق عليهم «إرهابيين» و«علمانيين» قبل أن يهدد بإرسالهم إلى السجن إذا ما استمروا في نشاطهم، بيد أن هذا لم يردعهم. فبعد أيام من الاجتماع بنايف، انتشر على الإنترنت وبين الدوائر الإصلاحية بيان غفل من التوقيع يحتوي على تفاصيل الاجتماع ويدعي «أننا وصلنا إلى حائط مسدود مع الحكام»[1]. واستمر النشطاء في عقد الاجتماعات، وفي 16 آذار/ مارس 2004م، أمر نايف باعتقال 13 من قياديي الحركة على النحو الذي ذكرناه آنفًا. ومرة أخرى، لن يقوم عبد الله بشيء لمساعدة حلفائه السابقين.

(1) «بيان للشعب السعودي الكريم حول مآلات الدعوة الإصلاحية والموقف الرسمي منها» على:
www.cdhrap.net/text/tt-d/bayanat%20Mootafrqa/06/01.htm.

وفي الأول من آب/ أغسطس 2005م، وفي اليوم الذي نصِّب فيه عبد الله ملكًا، أمر بالعفو عن النشطاء الثلاثة[1]. ومنذ ذلك الحين، حاولوا جاهدين أن يعيدوا الشقاق بين عبد الله ونايف، ذلك الشقاق الذي أدى إلى الزخم الذي حازوه قبل منتصف 2003م. لقد أصبحت كل عرائضهم بداية من «معالم في طريق الملكية الدستورية»، مقدمة إلى الملك عبد الله حصريًّا، الذين مدحوه لميوله الإصلاحية مذكرين إياه بالتزاماته السابقة. وعلى النقيض من هذا، أصبح نايف هدف الكثير من الهجوم الذي شنه هؤلاء؛ ففي نيسان/ أبريل 2007م، ذهب عبد الله الحامد وأخواه عيسى وعبد الرحمن وخالد العمير، إلى أبعد مدى عندما دعوا إلى محاكمة وزير الداخلية؛ نايف لانتهاكه حقوق الإنسان. ولاحقًا، كتب متروك الفالح بيانًا اتهم فيه نايف بمحاولة اغتياله[2]. وفي أيار/ مايو 2008م، كتب خالد العمير مرة أخرى أن «طغيان وزارة الداخلية هو أكبر عدوّ للبلاد»[3]. ومؤخرًا، تمكن عدد من النشطاء من أن يرفعوا قضية ضد الوزارة في ديوان المظالم لانتهاكها قواعد التوقيف وسجن سليمان الرشودي بدون محاكمة في شباط/ فبراير 2007م[4].

وعلى الرغم من هذه الجهود، لم يقف الملك عبد الله في صف الإصلاحيين. ولم يكن معناها أن العائلة المالكة قد استعادت وحدتها، فلا زالت هناك صدامات، لكنها أقل وضوحًا عما كانت عليه قبل 2005م. ولكن الحركة الإسلامية الليبرالية كانت من الضعف بمكان وعدم القدرة على السيطرة على الأمور بحيث إن معسكر عبد الله لم يعد يرى أي مكسب في دعمها.

المثقفون في مقابل العلماء

سعى جوهر مشروع الإسلاميين الليبراليين إلى بناء قاعدة إصلاحية مشتركة من أفراد وجماعات ينتمون إلى جميع دوائر المجتمع السعودي. بالإضافة إلى السعي نحو

(1) يجب ألّا يرى هذا بالضرورة باعتباره علامة على تأييد عبد الله للإصلاح، إذ إنه تقليد شائع في المملكة أن يقوم الملك الجديد بإصدار عفو عن بعض السجناء. وقد قام الملك خالد بهذا في العام 1975م بإطلاقه سراح العديد من السجناء اليساريين والقوميين العرب الذين اعتقلوا في عهد الملك فيصل.

(2) «**متروك الفالح: وزارة الداخلية وأجهزتها الأمنية تهدد حياتي**» على: **www.gulfi ssues.net**

(3) «**بيان من الأستاذ خالد العمير** «على: **www.facebook.com/topic.php?uid=31172573408&topi c=4484.**

(4) مجموعة النقاشات متوفر على موقع الجمعية السعودية للحقوق السياسية والمدنية الإليكتروني **www.acpra-rights.org.**

توحيد كل المجال السياسي من خلال كسب دعم كل من الإسلاميين والليبراليين، حاول الإصلاحيون في البداية جسر الهوة الموجودة بين العلماء والمفكرين، سواء كانوا ذوي ميول إسلامية، أم لا. فعلى سبيل المثال، كان عبد الله الحامد أستاذًا للأدب في جامعة الإمام. وكان الاستثناء الوحيد عبد العزيز القاسم الذي تدرب كقاضٍ وينتمي إلى عائلة من العلماء الهامين المتخصصين؛ وعلى الرغم من صغر سنه النسبي، وحقيقة أنه لم يمارس وظائف العلماء الأساسية مثل الوعظ والفتوى، مفضلًا التركيز على عمله كمحامٍ، فقد جعله هذا عالمًا بامتياز.

كان وضع العلماء في المشهد أمرًا في غاية الأهمية؛ وذلك لأنه في مجتمع تقليدي مثل العربية السعودية، فالعلماء يقبلون كمصدر للشرعية. فبدون دعمهم، لا تستطيع أية حركة اجتماعية أن تنجح. غير أن هذا لم يكن تحديًا سهلًا ؛ فالعلماء يشكلون طائفة خاصة في المجتمع السعودي ولها الكثير من أمارات التميز، كما يمنحون أنفسهم أهمية اجتماعية غير مقرونة بادعائهم أنهم «ورثة الأنبياء». لهذا السبب، فإنهم ينظرون بدونية إلى نظرائهم الأساسيين في المجال الثقافي وهم المثقفون الذين لا يقع الدين في مجال تخصصهم الرئيس. لذلك، ما كان لهم أن يتعاونوا معهم على قدم المساواة في أيّ مشروع سياسي أو اجتماعي. وهناك استثناء وحيد يتمثل في صحوة ما بعد حرب الخليج والتي ربطت بين المفكرين الإسلاميين والعلماء الإسلاميين. وربما يستطيع المرء أن يجادل، متبعًا عالم الاجتماع الفرنسي ميشيل دوبري، أن هذا قد حدث بفعل الأزمة السياسية التي مرت بها المملكة. ففي مثل تلك الظروف، يجادل دوبري، اتجهت الحواجز التي تقسم المجتمع نحو الانهيار، وربما قد بدأ أفراد من خلفيات اجتماعية مختلفة ومن «قطاعات» اجتماعية متميزة في العمل سويًّا[1]. ذلك ما حدث في أيار/ مايو 1968م عندما تظاهر العمال والمثقفون والطلاب يدًا بيد في شوارع باريس. لقد انتهت أزمة ما بعد حرب الخليج في منتصف التسعينيات، ولم تعد هناك أيّ أزمة سياسية في السعودية منذ ذلك الحين. وفي هذه الظروف، أصبح من العسير للغاية أن يقوم الإسلاميون الليبراليون بالحشد في المجال الديني.

لا يعني هذا عدم القول بأن الإسلاميين الليبراليين لم يحاولوا تعبئة العلماء. ففي نيسان/

(1) عن تطبيق أفكار ميشيل دوبري على الحالة السعودية، انظر: Lacroix, **Awakening Islam** , chap. 1.

أبريل 2002م، بدا أنهم نجحوا على نحو واضح عندما تمكن عبد العزيز القاسم من إقناع عشرات العلماء المرتبطين بالصحوة، بمن فيهم رموزها الرئيسة في التسعينيات مثل سفر الحوالي وسلمان العودة وناصر الحوالي بالتوقيع على بيان «على أيّ أساس نتعايش؟». ويمكن القول، إن الشيوخ الثلاثة قد وقعوا البيان إذ إنهم رأوا فيه فرصة مواتية زمنيًّا لإظهار إشارات قوية بأنهم أصبحوا «معتدلين» كما يزعم شعارهم الجديد هو «الوسطية». غير أنه بعد أسبوعيْن فقط من التوقيع، سحب الثلاثة دعمهم للوثيقة. فقد واجهوا في تلك الأثناء تمردًا حقيقيًّا من قواعدهم وعانوا من الهجوم اللفظي الذي شنَّه عليهم العلماء الجهاديون الجدد. ومن المثير أن من العتاب الذي وجِّه لهم هو تعاونهم مع المثقفين، وبسبب هذا، يشير إليهم بعض الجهاديين الجدد من الشيوخ بالمثقفين كي ينزع الثقة عنهم[1]. لقد كان انسحاب الشيوخ الثلاثة صدمة للإسلاميين الليبراليين المنخرطين في المشروع. وكما صاغ الأمر أحدهم، أنهم فهموا أن «العلماء لا يمكن الاعتماد عليهم ولا يجب أن نعول على تأييدهم»[2]. لقد كان هذا التنبؤ صائبًا؛ فلن تلقى كل العرائض الإسلامية الليبرالية المتتالية إلّا الدعم القليل من العلماء. لقد وقع عدد قليل من الشيوخ غير البارزين بمن فيهم؛ سليمان الراشودي، وهو محام، وموسى القرني وعبد الله الزايد وحمزة حافظ، وكلهم أساتذة في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وقعوا على عريضتَيْ كانون الأول/ ديسمبر 2003م و/ أو شباط/ فبراير 2000م، بيد أن وزنهم كان ضئيلًا بالمقارنة بشخصيات مثل العودة والعمر. ومما يستحق الملاحظة، أن النظام السعودي على الرغم من أنه كان يدرك الخطر الضئيل الذي يمثله هؤلاء الشيوخ، غير أن وضعهم على أولوية حملة التنكيل الجديدة التي شنها ضد الحركة في شباط/ فبراير 2007م؛ فكان الراشودي والقرني من ضمن المعتقلين.

ومع إدراكهم وجود هذا المأزق من البداية، قرر الإسلاميون الليبراليون وبالتحديد عبد الله الحامد أن ينهض المثقفون وحدهم بعبء الحركة وسعوا لأن يحولوا هذه النقيصة إلى ميزة. فبداية؛ حاولوا أن يجعلوا من حقيقة أن يكون المرء «مثقفًا» أساسًا للحركة في حد ذاته. ولهذا الغرض، كان على الإسلاميين الليبراليين أن يعيدوا تعريف طبيعة وسبب وجود المثقف من خلال ما اعتبر اختطافًا رمزيًّا حقيقيًّا للمصطلح. وفي خطابهم، سعى

(1) ناصر الفهد، «**التنكيل بما في بيان المثقفين من الباطل**»، على: **www.tawhed.ws**

(2) إسلامي ليبرالي سعودي رفض ذكر اسمه، **مقابلة مع المؤلف**.

الإسلاميون الليبراليون كي يتم تقديم المثقف كشخص يمتلك بعدًا سياسيًّا جوهريًّا؛ فعليه أن يهتم بعمق بشؤون بلاده في الوقت الذي يحافظ فيه على استقلاليته عن النظام[1]. لذا، لم يكن من المدهش أن يكون الإسلاميون الليبراليون من بين الموقعين الأوائل في تشرين الثاني/ نوفمبر 2003م على بيان دعم الكاتب المصري صنع الله إبراهيم والذي قام باسم «استقلال المثقف» و«رفضه لأن يكون أداة لتجميل وجه القوى الحاكمة» برفضه قبول جائزة الرواية العربية المقدمة من قبل الرئيس المصري حسني مبارك[2]. وباتخاذه هذا الموقف، جسد إبراهيم نموذج المثقف الذي أمل الإسلاميون الليبراليون أن يعززوه في السعودية.

بيد أن المقصود بالمثقف الإسلامي الليبرالي كان أكثر من كونه مثقفًا «عاديًّا»؛ إذ إنه أيضًا يمتلك أهلية دينية. فكما أعلن الحامد، هذا المثقف قادر على أن يتجاوز الازدواجية الموجودة بين العالم الديني «الشيخ» «الذي لا يعرف شيئًا من أمور الدنيا» والمثقف العلماني «الذي يعرف هذه الأشياء، ولكنه لا يعرف كيف يستخلص من الدين حقوق الإنسان وفكرة المجتمع المدني». ومن أجل القيام بهذا، على هذا المثقف أن يزاوج بين «الاجتهاد الديني» وما أطلق عليه الحامد «الجهاد المدني»[3]. وباعتباره ممثلًا لهذا النموذج، سمح الحامد أن يقدم في كتاباته اجتهادًا جديدًا حول الإسلام على النحو الذي يخدم كتبريرات دينية للمشروع الإسلامي الليبرالي. مثل هذه الخطوة لن تكون مدهشة لو جاءت من مثقف إسلامي سوري أو مصري. غير أنه في السعودية، حيث يحافظ العلماء على احتكارهم لتفسير النصوص الإسلامية، يعتبر ما قام به الحامد والإسلاميون الليبراليون ككل أمرًا غير مسبوق[4]. من ثم، تمّ تقديم المثقف الجديد كـ«مثقف جامع» (تقريبًا على نمط جان بول سارتر) يتمتع بالأهلية ويقف فوق الانقسامات التي تشق الساحة

(1) عبد الله الحامد ومتروك الفالح، **مقابلات مع المؤلف**.

(2) «بتوقيعهم، 115 من بينهم 15 امرأة من المثقفين والمهنيين يؤيدون رفض صنع الله إبراهيم لجائزة الرواية العربية» 7 تشرين الثاني/ نوفمبر 2003م، على: **www.elaph.com.**

(3) حامد العبد الله، **للإصلاح هدف ومنهج**، (بيروت: الدار العربية للعلوم، 2004) 21.

(4) أثارت كتابات الحامد وادعاؤه الحق في تفسير الإسلام عددًا من التفنيدات التي قام بها عدد من شيوخ الصحوة ولا سيما سليمان الخرّاشي. انظر على سبيل المثال: سليمان الخراشي، «**سأل سائل عن عبد الله الحامد**»، على: **http:// saaid.net/Warathah/Alkharashy/m/38.htm.**

سليمان الخرّاشي، «**بين عبد الله الحامد وعبد الله القاسمي**» على: **http://saaid.net/Warathah/Alkharashy/ m/38.htm.**

الاجتماعية. ومن المفترض أن يسمح له هذا بأن ينجز شرعنة عمله اجتماعيًّا وثقافيًّا حتى يحل محل الشيوخ إلى حد كبير.

وعلى الرغم من حقيقة أن هذا الطرح يمثل بناءً نظريًّا ذا جاذبية، فقد ظل مجرد تجريد إلى حد بعيد. فبينما انجذبت قطاعات غير ضئيلة لمقولات الحامد، فقد كان لهذه المقولات التأثير الضئيل على السعوديين العاديين. وما كان الحامد يحاول القيام هو في النهاية إحداث تغيير حقيقي للثقافة السياسية السائدة، وهي غاية طموح بالنسبة لمجموعة ظلت مهمشة ومحدودة الموارد. وبالتبعية، ظلت المجموعة الإسلامية الليبرالية التي لُفظت من جانب العلماء موضع شك بقية المجتمع، ولم يبدُ أن أيّ شخص آخر، فيما عدا مؤيديهم مستعد للتحرك كرمة لهم.

الخلاصة

على الرغم من الزخم الأولي الذي حققوه، فشل الإسلاميون الليبراليون في تحقيق حضور قوي في أوساط المجتمع السعودي. واليوم، لا زالوا مجموعة نخبوية لا تعدو عشرات الأعضاء الناشطين، على نحو أبعد ما يكون عن تكوين حركة جماهيرية. لقد توقع البعض أن الربيع العربي في بداية العام 2011م سيكون فرصة ذهبية لهم كي يستعيدوا قوتهم غير أنهم فشلوا في أن يحوزوا تلك الفرصة. ولا يمكن إنكار أن القمع لعب دورًا هامًّا في هذا الوضع. بيد أني أجادل هنا أن الحركة منذ آذار/ مارس 2004م قد عانت من عيوب بنيوية عديدة وهو الأمر الذي سهل قمعها ويفسر ردة الفعل الضئيلة على الاعتقالات في النطاق الذي يتجاوز الجزء الأساسي من مؤيديها.

تشير الحالة السعودية في جزء منها إلى حدود ما بعد الإسلاموية. فبدايةً، تعاني الحركات ما بعد الإسلاموية التي تهدف إلى تجاوز الانقسامات السياسية السائدة من انعدام الثقة بين الفاعلين من الإسلاميين وغير الإسلاميين. وفي بلدان تتسم بالاستقطاب التاريخي والسياسي مثل السعودية، يجلب الجمع بين المجموعتين صداعًا حقيقيًّا. ثانيًا: لدى ما بعد الإسلامويين مشكلات تتمثل في بناء شرعيتهم لدى المجتمعات التي يتوجهون إليها. إن أحد مكامن الضعف في الحالة السعودية هو صعوبة الحصول على دعم العلماء، إذ إن طبيعتهم المحافظة جعلت من غير المحتمل أن يدعموا المشروع «ما بعد الإسلاموي»، وكذلك بسبب عدائهم شبه «الفئوي» للمثقفين الداعين إلى المبادرة ما

بعد الإسلاموية، وللتغلب على هذه المصاعب، كان على المثقفين ما بعد الإسلامويين أن يحاولوا إيجاد وتطوير نمط بديل للشرعية لأنفسهم، غير أن جعل هذا البديل فعالًا كان يعني تغيير الثقافة السياسية المحلية ومصادر شرعيتها السائدة. وفي سياق سلطوي؛ حيث لا يجري حوار مجتمعي حقيقي إذ إن المجال العام مقيد بشدة، تصبح عملية التغيير هذه في غاية الصعوبة. في مثل هذا السياق، فإن ما يبدو دفعة محتملة لما بعد الإسلامويين هو استغلالهم من قبل بعض النخبة الحاكمة، كما حدث عندما قدم عبد الله دعمه في بداية 2003م، وهي مفارقة بالنسبة للنشطاء الذين أرادوا مجابهة النظام السياسي الحاكم.

ربما تأخذ الأمور في التغير مع صعود جيل جديد من النشطاء الذين نشؤوا في سياق أكثر اختلافًا من ذلك الذي نشأ فيه آباؤهم. ولأنهم أبناء العولمة، فهم حاذقون في التعامل مع الإنترنت يتعاملون مع الشبكات الاجتماعية مثل الفيس بوك وتويتر على نحو مكثف. وفي هذه الشبكات، يتوفر أكثر من «منتدى» يستطيعون فيه النقاش وتنظيم أنفسهم بحرية ليس فقط بين أقرانهم ولكن أيضًا مع غيرهم من الشباب المماثل لهم في العقلية من بقية العالم. إن ثقافتهم السياسية تتطور سريعًا حيث تقتبس نماذجها من ثقافات كانت تعتبر غريبة تمامًا عن السعودية. إنهم يدمجون المحافظية الدينية السعودية بالمثل الغربية المؤدية للديموقراطية، ولكن هناك اختلاف رئيس بينهم وبين الإسلاميين الليبراليين: فبالنسبة للأخيرين، يتأسس المزيج على اعتبارات أيديولوجية واستراتيجية، أما بالنسبة للناشطين الشباب، فإن هذا المزيج يعتبر حالة عفوية لا تتطلب تبريرات مطولة كتلك التي يقدمها الإسلاميون الليبراليون. إنهم بشكل ما ما بعد إسلامويين «غريزيًّا». وهم في السعودية على العكس من بلدان المنطقة الأخرى لا زالوا مجموعات صغيرة، على الرغم من نموها الدائم. وإذا كان هناك مستقبل ما بعد إسلاموي للسعودية، فإنه سيأتي على الأرجح على يد هؤلاء الشباب أكثر من المثقفين الكبار.

الجزء الخامس

ما بعد الإسلاموية دائمًا؟

الفصل الأول

الإسلاموية في السودان: ما قبلها وما بعدها وما بينهما

عبد الوهاب الأفندي

في العام 1884م، أي بعد ثلاث سنوات من اندلاع الثورة المهدية[1] في السودان وقبل عام واحد من استيلاء المهديين على الخرطوم، أصدر يد المهدي اليمنى وخليفته اللاحق الخليفة عبد الله التعايشي بيانًا أعاد فيه التأكيد على حظر كل الطرق الصوفية «الأخويات».

(1) تعتبر المهدوية عنصرًا مشتركًا في الديانات الإبراهيمية الثلاثة، وهي وإن كانت محل جدل فقهي وعقدي بين المذاهب الإسلامية، خاصة مع ارتكاز التشيع في نسخه المتعددة على عودة المهدي الإمام الثاني عشر عند الجعفرية والإمام إسماعيل السابع عند الإسماعيلية، ليملأ الأرض عدلًا بعد أن ملئت جورًا، أصبحت أيضًا مكونًا رئيسًا في الثقافة السنية. وفيما حسم اجتهاد «الولي الفقيه» عند قطاع لا بأس به من الشيعة الجعفرية موقع المهدي من الحياة السياسة الحديثة، شهد العالم الإسلامي السني العديد من المهديين ممن ادعوا النسب إلى النبي محمدٍ ﷺ وشكلوا حركات اجتماعية وسياسية سعت إلى أن تحل محل السلطات السياسية القائمة لتحقق البشرى الموعودة بالمهدي المذكور في كتب السنة التي تتناول أحداث النهاية. كان أبرز تلك الحركات حركة الموحدين في المغرب التي بدأت كحركة تجديد ديني على يد المهدي محمد بن تومرت (1080- 1128م) وكان قوامها القبائل الأمازيغية التي ثارت على سلطة المرابطين المنتمين إلى الخلافة العباسية وأقامت خلافة إمبراطورية كبرى ضمت المغرب الأوسط والأقصى والأندلس (1121- 1269م). أما محمد أحمد بن عبد الله المهدي (1843-1885م) فقد اختلطت دعوته الدينية بتيار التحرر من الاستعمار إلى جانب السعي إلى تأسيس حكومة إسلامية على أصول الإسلام التي ابتعد عنها الحكم العثماني والمصري للسودان. بدأ المهدي دعوته من جبل قدير في غرب السودان، تحقيقًا للنبوءة الدينية؛ حيث يخرج المهدي من الغرب، وأخذ منه في حشد الأنصار الذين كونوا جيشًا استطاع طرد الحكم البريطاني- المصري من الخرطوم، بعد مقتل جوردون باشا 1884م، وأُسست أول دولة وطنية موحدة وعاصمتها أم درمان بشمال السودان واستمرت بعد وفاة المهدي أربعة عشر عامًا تحت قيادة عبد الله التعايشي، إلى أن استطاع الجيش البريطاني- المصري بقيادة كيتشنر المشترك، القضاء على الحركة والدولة وقتل التعايشي في معركة أم ديبكرات 1899م. وجدير بالذكر أن الثورة المهدية قد أثارت حين اندلاعها انقسامًا في الرأي العام سواء في العالم الإسلامي أو في بريطانيا حيث رأى فيها كثيرون حركة تحررية ضد مظالم الحكم الاستعماري. للاطلاع على المزيد عن الثورة المهدية، انظر:
وينستون تشرشل، **تاريخ الثورة المهدية**، ترجمة: عز الدين محمود (القاهرة- دار الشروق 2006م).

وكإجابة على بعض السائلين غير المعروفين من المنتمين إلى الطريقة التيجانية، أنّب الخليفة الملتمسين لسؤالهم النظام حول ترك طرقهم، وأكد لهم أن المهدي قد أمر حقًّا بترك كل الطوائف والمذاهب. وأضاف التعايشي: «إذا تأملتم في هذا مليًّا للمرة الأولى، ستعرفون أنه ما كان لكم أن تترددوا في قبول هذا الأمر، إذ إنه واضح كوضوح النهار».

«لأن المهدي هو خليفة رسول الله ﷺ، وخاتم الأولياء في نظر أتباع الظاهر[1] والباطن، ولأنه معروف لدى الكافة، ولكل ذوي البصيرة، إذ إنه قد اختص بالنور الإلهي وعون رسول الله، ﷺ فقد أوحي إليه بإلغاء كل المذاهب[2]، وأن يطهر الأرض من كل إثم وأن يعمل طبقًا للسنة[3] حتى يظهر الدين الحق، وأنه حتى إذا كان رسول الله بين ظهرانينا، فإنه سيوافق على كل أفعاله. ولأن رسول الله ﷺ قد قال عن المهدي إنه: «يتبع سبيلي بلا عوج»، وأن هذا الشخص بهذه المواصفات حاضر ولا تخطئه العين، فكيف لنا أن نحيد عنه وأن ننتظر شخصًا غائبًا آخر، شخصًا لو كان هنا، فلن يسعه إلّا أن يتبع المهدي. ألا ترون لو أن رسول الله ﷺ قائم بيننا فهل سيكون من الممكن تتبع شخص آخر، أو شخص على غير سبيله؟»[4].

هذا الخط الغريب من المنطق الديني (والذي يذكرني بشكل ما بسفوسطائية الجدالات الماركسية الغربية) هو على جانب كبير من الأهمية لفهم خبرات وأزمات الإسلاموية الحديثة وليس فحسب في السودان . إن إدراك طبيعة السلطة الدينية ضروري لفهم الدور والوظيفة الحديثة للإسلاموية. لقد كان حظر المهدي للطرق الصوفية والمذاهب الدينية وهي الأشكال السائدة من تنظيم الحياة والنشاط الديني في الإسلام التقليدي ما قبل الحداثي، كان محاولة راديكالية لتغيير أساس السلطة الدينية. وشرح المهدي هذا الأمر لأتباعه كالتالي: إن المذاهب بمثابة آبار يستخدمها المسافرون كي يستخرجوا الماء في الصحراء، أما وقد جاء نهر جارف وقد غمر هذه الآبار، فلا معنى للبحث عن هذه الآبار تحت النهر ومن الأسهل على المرء أن يحصل على الماء من النهر. إن مهمة المهدي كنهر جارف يجعل الآبار بلا نفع.

(1) غالبًا ما تستخدم عبارة «أتباع الظاهر»؛ أو الذين يعتمدون على «الظاهر» لوصف الأغلبية السائدة من المسلمين الذين يقبلون المعاني الظاهرة والحرفية للنصوص الدينية على النقيض من المتصوفة والآخرين الذين يبحثون عن المعاني السرية والخفية.

(2) مدارس الفكر الدينية التقليدية.

(3) أفعال وأقوال النبي.

(4) محمد إبراهيم أبو سليم، محررًا. **منشورات المهدية** (الخرطوم) بلا ناشر ، 1969) 61-62: من ترجمتي.

على هذا الأساس، إن الطرق والمذاهب كانت محاولات إنسانية (بالضرورة غير معصومة) لفهم وتطبيق الرسالة الإلهية. وعلاوة على هذا، فتاريخيًّا، ظهرت المذاهب في مرحلة ما بعد الخلافة الراشدة وينظر إليها بالتالي كامتداد لعهد النبوة. تلك الفترة التي خلالها لم يكن هناك أيّ حاجة للاجتهاد إذ تواجدت سلطة دينية واضحة متمتعة بالقدسية أو بشبه القدسية قامت بتقديم العون والإرشاد. وبالنسبة للشيعة الإمامية، استمر هذا الوضع نظريًّا مع وجود الأئمة الذين أغنوهم عن الحاجة لإرشاد إلهيّ بلا وسطاء. ومع ذلك، فإن هذه القدرة المميزة على الوصول إلى الإلهيّ قد انتهت مع اختفاء آخر الأئمة. لقد كانت المذاهب هي الأمر الأفضل من بعد ذلك؛ إذ إنها تمثل محاولة للتأقلم في ظل غياب الهداية المباشرة، لقد كانت أيضًا ردة فعل لتدهور شرعية الدولة ومحاولة لتعويضها. وبهذا المعنى، حاولت المذاهب أن تستولي على التعبير عن السلطة الدينية وأن تجسدها، وهو الأمر الذي لم تستطعه الدولة. ولهذا بالتحديد كان للمهدي القدرة على إعلان عدم الحاجة لها. فالآن أصبحت السلطة الدينية واضحة ويمكن الوصول لها من خلاله، فلم تعد هناك حاجة إلى هذه الاقترابات والقراءات البديلة.

يمثل توصيف المهدي للسلطة الدينية باعتبارها حاضرة في الحال ومباشرة وغير قابلة للطعن فيها، يمثل بأشكال عديدة مثالية المساعي الدينية. ومع ذلك، برهنت تجربة المهدي نفسها على أن هذا المثالي يظل مراوغًا. لم يؤيد أغلب السودانيين ادعاءات المهدي، ولم يثقوا في مزاعمه التي تداعت بشكل أكبر عقب رحيله، وقبل أن تتحقق نبوءاته.

المهدية الجديدة كخبرة ما بعد إسلاموية

ألقى رحيل المهدي بعد الاستيلاء على الخرطوم بستة أشهر فقط بالحركة في مأزق كبير. غير أن الخليفة التعايشي تحرك سريعًا كي ينقذ الموقف وكي يعيد صياغة المذهب وفقًا خطوط مألوفة من المسيحية والشيعية. ولم يكن الأمر صعبًا، خاصة مع لعب الخليفة دورًا قياديًّا هامًّا في الحركة خلال حياة المهدي، فتمت إعادة تأويل نبوءات المهدي عن فتح العالم كله سريعًا. واستمر الخليفة في إبلاغ الناس رؤى المهدي الغائب والأولياء والأنبياء كي يعزز من سلطته الروحية. ومع إدراك الخليفة أن مصداقيته قد تكون موضع تشكك، قام بتأسيس ديكتاتورية عسكرية قوية اعتمد فيها على أقاربه والقبائل المتحالفة معه. لقد قسم حكم الخليفة السودانيين وكان قمعيًّا على نحو بالغ. وفي النهاية، كانت

الهزيمة الماحقة التي منيت بها جيوش المهديين على يد قوات كيتشنر في أم درمان في أيلول/ سبتمبر 1898م وما تبعها من انهيار المشروع المهدوي، كانت أقل سهولة في تفسيرها.

مع ذلك، برزت الحركة المهدية من جديد من الأزمة وحملات الاضطهاد المستمرة اللاحقة التي شنّها الحكم البريطاني باعتبارها القوة المؤثرة في المجتمع والسياسة السودانية. يرجع هذا الانبعاث جزئيًّا إلى الحظ، وكذلك إلى براعة السيد عبد الرحمن المهدي آخر أبناء المهدي الأحياء والذي ولد بعد وفاة أبيه . تمثل الحظ في دخول تركيا في الحرب العالمية الأولى إلى جانب ألمانيا والنمسا وإعلان السلطان العثماني الجهاد ضد البريطانيين. ومع إدراكها خطورة ثورة المهديين مرة أخرى، قررت السلطات البريطانية أن تعيد تأهيل السيد عبد الرحمن وتكليفه كي يحبط انتفاضة أتباعه ضد السلطات الاستعمارية. ولم تكن هذه المهمة صعبة، إذ لم يكن هناك حب ضائع بين المهديين والأتراك وهم من ثار المهديون في البداية ضدهم. ولم يحالف الحظ السيد عبد الرحمن هنا فقط، إذ حدثت ثورة ضد البريطانيين في العشرينيات، لم يقم بها الجهاديون المهديون بل النخبة المعلمنة المدنية والعسكرية والذين كانوا نتاجًا لمؤسسات الدولة والمؤسسات الاستعمارية التعليمية. ومع خوف البريطانيين من هذا «الخطر الجديد» أداروا ظهورهم إلى النخبة العلمانية وبحثوا عن حليف أقرب بين القيادات التقليدية وكان السيد عبد الرحمن المهدي على رأس هذه القيادات. لذا كان على البريطانيين أن يتغلبوا على عداوتهم العميقة للسيد وحركته وأن يقبلوا ادعاءه بالولاء لهم[1].

بيد أن البراعة كانت سببًا لصعود السيد عبد الرحمن من شخص فقير مطارد، وواحد من ناجين قلة من مذبحة أبيد فيها إخوته الكبار وأفراد أسرته ليصبح شخصية بارزة في الأرستقراطية الدينية والاقتصادية. لقد قام بهذا من خلال قدرته الإدارية الفذة والريادية في مجالات الاقتصاد وميادين السياسة والفكر والأيديولوجيا على السواء. ولم من يكن من الهيّن تغيير الجوهر الأخروي الثوري للمهدية كي تصبح حركة مسالمة قادرة على

(1) Hassan Ahmed Ibrahim, «Imperialism and Neo-Mahdism in the Sudan: A Study of British Policy towards Neo-Mahdism, 1924–1927», **International Journal of African Historical Studies** 13, no. 2 (1980): 214–239; Gabriel Warburg, «From Mahdism to Neo-Mahdism in the Sudan: The Role of the Sudanese Graduates in Paving the Way to Independence, 1881–1956», **Middle Eastern Studies** 41, no. 6 (2005): 975–995.

التعاون مع القوى الكولونيالية الكافرة، غير أنه تمكن من إنجاز هذه المهمة من خلال تبني الطريقة البروتستانتية(*): أي بتسخير الدوافع الثورية التقشفية في مزيج من النشاط الاقتصادي والروحانية الموجهة داخليًّا. وكان الأمر الأكثر أهمية في هذا النجاح أنه جعل من نفسه سلطة دينية غير متنازع عليها بين أتباع والده، وبالتالي كان من المستطاع أن يقودهم نحو سبيل ما بعد إسلاموية[1]. لقد كانت المهدية الجديدة، كما أصبحت تعرف الحركة به، حركة ما بعد إسلاموية بامتياز.

بشكل ما، كان هذا مماثلًا لما قام به خصمه السيد علي الميرغني زعيم الطريقة الختمية. عقدت الختمية وهي عدوّ لدود للمهدية سلامًا مبكرًا مع الإنكليز ، وأصبح السيد علي أحد أعمدة المؤسسة السياسية والاجتماعية المؤيدة للبريطانيين. لقد كانت قبضته على أتباعه مطلقة أيضًا ولم يجد صعوبة في إقناعهم بقبول النظام العلماني سواء الذي أسسه البريطانيون أم دولة ما بعد الاستقلال. كانت الطائفة الصوفية التي قادها السيد علي مهدوية ألفية، غير أنها لم تكن ثورية أو معادية للسلطة؛ لذا لم يكن من العسير أن تضع قواعدها في خدمة السلطة الجديدة المتسامحة مع تدين الأفراد[2].

خلقت هاتان الحركتان فيما بينهما حالة فريدة في السودان، ظهر الدين فيها كما لو تمّ «ترويضه» بطريقة يمكن ملاحظتها في ضوء تاريخ الإسلام الثوري السوداني تحت سيطرة المهدية وربما بسبب هذا التاريخ وخيبة الأمل بالتحديد قد انتشر بين قطاعات كبيرة من السكان بمن فيهم أتباع المهدية المخلصون. ولم يكن الدين مروضًا ومسخرًا فقط لصالح

(*) كانت البروتستانتية تاريخيًّا كحركة إصلاح ديني في مواجهة السلطة الكنسية الكاثوليكية في أحد جوانبها تعبيرًا عن التحولات الاقتصادية والاجتماعية التي شهدتها أوروبا منذ نهاية القرن الثالث عشر وتمثلت في ازدياد الهجرة إلى المدن الكبرى وتضخم المدينة على حساب الإقطاعات وازدياد السلطة السياسية لحكام الأقاليم في مواجهة سلطة الإقطاعيين المدعومين من الكنيسة، وبالتالي برزت الحاجة إلى أنماط اقتصادية جديدة تثرى منها المدن والدول الصاعدة بعيدًا عن سلطة كنيسة روما، لذا سرعان ما احتضن الحكام المتمردون على هذه السلطة في أوروبا الوسطى ولاحقًا بريطانيا أفكار مارتن لوثر وجان كالفن. من ناحية أخرى، ذهب ماكس فيبر في أطروحته الشهيرة حول «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» إلى القول بأن نمط الثقافة الدينية الذي رسخته البروتستانتية دعم بزوغ الرأسمالية وحلولها محل أنماط الاقتصاد التقليدي وبالتالي دفع تقدم البلدان البروتستانتية في أوروبا وأميركا في مقابل التخلف النسبي للبلدان ذات القيم الكاثوليكية. وتعبر حالة التطور الاقتصادي في الولايات المتحدة عن هذا الارتباط العميق بين البروتستانتية خاصة في صيغتها البيوريتانية/ التطهرية وأخلاق الربح، وهو أمر يمكن تلمسه حتى اليوم في التوجهات الاقتصادية لليمين المسيحي الداعم بقوة لليبرالية الاقتصادية.

(1) انظر: Abdelwahab El-Affendi, **Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan** (London: Grey Seal Books, 1991), 30–32.

(2) Warburg, «**From Mahdism to Neo-Mahdism in the Sudan**», 985–986.

الإيمان المسالم والباطني، بل وضع أيضًا في خدمة السلطة العلمانية الاستعمارية التي يسيطر عليها الأجانب.

الإسلاموية والتقليدية والصراع على «رأس المال الروحي»

على أية حال، قد تكون المظاهر خداعة. الزعماء الدينيون الأساسيون أثارت ميولهم للتعاون غضب وازدراء النخبة العلمانية الصاعدة، والتي كانت معادية شرسة للاستعمار على الرغم من أنها كانت نتاج النظام التعليمي الذي أسسته القوة الاستعمارية. وعلى هذا النحو، لم تكن هذه النخبة استثناءً من النخب المعادية للاستعمار في البلدان الأخرى.

مهد التوتر الناتج بين النخبة المتعلمة الحديثة والزعامة التقليدية على النضال المعادي للاستعمار، الطريق لظهور الحركة الإسلامية الحديثة بطرائق شتى. أولًا بينما بدا أن الزعماء الدينيين البارزين قد اهتموا بما أطلق عليه بيير بورديو Pierre Bourdieu «رأس المال الروحي»[1] (*)، حيث حافظوا على احتكارهم للسلطة الدينية على أتباعهم، كانت سلطتهم المعنوية عرضة للتساؤل في ضوء تعاونهم مع الاستعماريين «الكفرة». لقد استخدم القوميون العلمانيون الصاعدون هذا الخلل ضدهم على نحو فعال حيث سعوا إلى تدمير هالتهم الدينية من خلال استخدام خطاب ديني وقومي على السواء، وكذلك من خلال الحركة الثورية[2]. من ناحية أخرى، كانت غلبة الزعامات الدينية في المجال السياسي تعني أن الدين ظل ملمحًا أساسيًّا في الحياة السياسية ونقطة محورية في النقاش السياسي حتى بالنسبة إلى السلطات البريطانية.

كانت هناك مفارقة، في الوقت الذي ظهر فيه الإسلاميون في المقدمة من أجل أن يخوضوا معركة قوية ضد الزعماء الراسخين للحركات الدينية النشطة. عادة ما وجدت

---

(1) Bradford Verter, «Theorizing Religion with Bourdieu against Bourdieu», **Sociological Theory** 21, no. 2 (June 2003): 150–174.

(*) بيير بورديو Pierre Bourdieu (1930-2002): عالم اجتماع وفيلسوف وأنثربولوجي شهير عُرف بنظرياته المفسرة حول، الهابيتوس Habitus، ورأس المال الرمزي والهيمنة الذكورية. ويشير الأفندي هنا إلى مصطلح رأس المالي الرمزي واسع الاستخدام في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، وقد قدمه بورديو كتطوير لمفهوم ماكس فيبر عن الوضع الاجتماعي Status. ويشير المصطلح عند بورديو إلى الوضعية التي يحظى بها المرء نتيجة موارد غير مادية/ رمزية مثل الشرف والهيبة وحسن السيرة والسمعة وكذلك الدين حيث يكتسب رجل الدين مكانته بما ينظر إليه المجتمع من مكانة روحانية بحيث يطلق على السلطة التي يمارسها والموارد الرمزية التي يستند إليها برأس المال الروحي.

(2) Mohamed Omer Beshir, **Revolution and Nationalism in Sudan** (London: Rex Collings, 1974).

الحركات الإسلامية الحديثة صعوبة في التأسيس لأنفسها في بلدان تتمتع فيها الدولة بشرعية دينية تقليدية، كما هو الحال في نظم ملكية مثل السعودية والمغرب، حتى لو وصمت السلطات بالتعاون مع العدوّ. إن حركة إسلامية تستحق اسمها، يجب أن تكون قادرة على طرح نفسها كصوت ذي مصداقية يتحدث باسم الإسلام. وليس هذا بالأمر الهيّن إذا ما كان عليها أن تصارع السلطة الراسخة والمعترف بها على هذا اللقب. وما جعل الأمر أسوأ أن الإسلاميين السودانيين المحدثين وبسبب عداوتهم نحو الشكل الصوفي الغالب للإسلام في السودان قد ارتبطوا في المخيال العام بالوهابية المتطرفة الكريهة ووجدوا رفضًا مبدئيًّا قويًّا من العامة المسلمين.

مع ذلك، وعلى نحو مفارق، أدت حقيقة أن الزعماء الدينيين في السودان قد عرفوا بأنهم متعاونون مع العدو إلى انعدام الثقة بالدين نفسه بين النخبة الحديثة. وبالتالي، كان في السودان واحدة من أقوى الحركات الشيوعية في أفريقيا. فكان على الإسلاميين ألّا يتصارعوا مع المصالح الدينية المترسخة فقط، بل أيضًا أن يواجهوا خصومًا علمانيين أقوياء. بيد أن الإسلاميين تمكنوا بمهارة في النهاية من التلاعب بكل هذه العوامل المختلفة لصالحهم. أولًا، سعوا لتأسيس أنفسهم ضمن النخبة الحديثة خاصة في المدارس والجامعات حيث افتقد الزعماء التقليديون إلى النفوذ وحيث سيطر الليبراليون واليسار العلماني. ومن خلال هذا، جذبوا إليهم المشاعر الدينية للطلاب القادمين من خلفيات متدينة. وثانيًا؛ تحالفوا مع قطاعات من العلماء وبعض الطوائف الصوفية الصغيرة حيث سعوا إلى إقامة تحالف أوسع لمجابهة ما رآه البعض خطر التغريب والعلمنة. ثم استخدموا هذا التحالف و«التهديد الشيوعي» المتصور كي يضغطوا أو حتى كي يهددوا الزعامات الدينية التقليدية حتى تقرّ أجندة «الأسلمة» الخاصة بهم[1].

منذ بدايتها، كانت الإسلاموية تحديًا كبيرًا للسلطة الدينية التقليدية كما للنظم الاستعمارية القائمة وكذلك لنظم ما بعد الاستعمار العلمانية. لقد بدأ حسن البنا، مؤسس الإخوان المسلمين في مصر، مهمته من خلال جذب العلماء كي يبني موقفًا لمواجهة ما رأى فيه تيار العلمنة الجارف. وعندما تلقى ردًّا فاترًا منهم، شرع في العمل بنفسه حيث أخذ

(1) El-Aff endi, **Turabi's Revolution** , 46–68.

في الدعوة في المقاهي وفي الشوارع. ثم عمل على تنظيم الأعداد القليلة التي استجابت إلى دعوته في مجموعة حركية التوجه. وكانت المفارقة الكبرى في أن أول ستة أفراد في المجموعة عمال عاديون بلا معرفة دينية تقريبًا إلى الحد الذي كان عليهم تعلم الوضوء والصلاة[1]. غير أن المجموعة ستتحدى أيّ شخص آخر في المجتمع حيث نصّبت نفسها مدافعًا عن وجهة النظر الدينية وأساسها الموثوق.

كان نمط السودان مشابهًا إلى حدّ بعيد؛ فقد أخذت مجموعة من الطلبة المتخرجين من مدارس علمانية في تحدي الزعماء الدينيين باسم الإسلام حيث حثوهم على اتخاذ موقف مؤيد لـ«الدستور الإسلامي». وعلى هذا النحو، أصبحت المجموعات الإسلامية الصغيرة مصدر اضطراب للسلطة الدينية التقليدية. والملاحظ في هذه المجموعات ليس نجاحها النسبي في توكيد مزاعمها على السلطة الدينية فحسب، ولكن في تلاقيها في الشكل والنمط. فسواء كنا في العالم العربي، أم أفريقيا أم جنوب آسيا أم جنوب شرق آسيا أم وسط آسيا، تأخذ الظاهرة الشكل نفسه يتمثل في نشطاء ومثقفين علمانيي التعليم قد نظموا أنفسهم في أحزاب نشطة سياسيًّا أو في شكل مجموعات ضغط كي يتمكنوا من أن يكونوا صوت الدين.المؤسسات الدينية التقليدية إما أذعنت لهذه الادعاءات أو تمّ تهميشها تحت ضغط قوى الحداثة الأخرى (الأكثر علمانية).

ولا يقل أهمية عن هذا استجابة مناوئي هذه المجموعات، الذين بدا وكأنهم قد اعترفوا بمزاعم الإسلاميين أحيانًا حتى عندما يرفضون هم قبولها. ينكر حزب العدالة والتنمية التركي على نحو قاطع أن يكون له أي جذور إسلامية. غير أن خصومه (ومعظم المراقبين) دائمًا ما يصفونه بالحزب الإسلامي وينسبون إليه أجندة إسلاموية متوقعة مما يعتقد هؤلاء النقاد أن الإسلاموية تستلزمه. على نحو مشابه، عندما استولى نظام انقلابي جديد على السلطة في السودان في حزيران/ يونيو عام 1989م، أنكر بشدة أن يكون له ميول إسلامية اعتقدها البعض فيه. وعلى النقيض من هذا، كان «حزب الأمة» المعبر عن المهدية الجديدة، وهو أحد اثنين من أقوى الأحزاب السودانية، قد حاول لعقود أن يسيطر على الأجندة الإسلامية إلى الدرجة التي ادعى فيها أنه «الحركة الإسلامية السودانية» خلال الثمانينيات. وكان زعيم الحزب[*]، والذي أصبح رئيسًا للوزراء مرتيْن في الفترة

(1) حسن البنا، **مذكرات الدعوة والداعية** (القاهرة: المكتب الإسلامي 1983).

(*) السيد الصادق المهدي (1935م-) وهو حفيد السيد عبد الرحمن المهدي.

(1966ـ1967م) ومرة أخرى في الفترة (1986ـ1989م) قد عمل جاهدًا على أن يعرض نفسه باعتباره صوت الاعتدال الإسلامي. بيد أن داعميه الدوليين أو نقاده لم يصفوه هو أو حزبه كـ«إسلامي».

يحمل النظام السعودي الحالي لقبًا إسلاميًّا(*) أكثر من أيّ كيان آخر يمكن اعتباره كذلك. إنه يمارس أجندة قد تظن أكثر المجموعات الإسلامية تطرفًا أنها طموحة للغاية، حيث يتم تطبيق أحكام الشريعة الصارمة ويسمح بالحد الأدنى لحقوق المرأة، وتفرض أضيق تفسيرات الأخلاق الدينية في المجال العام بلا أي تنازل، وما هو أكثر من ذلك. غير أن حلفاء هذا النظام مثل الولايات المتحدة أو نقاده من الإسلاميين لا يصفونه باعتباره «إسلاميًّا». والأمر كذلك بالنسبة للحكومة العراقية المتشكلة من أحزاب «إسلامية»، وبعضها متزمت في رؤيته ويعتمد بشدة على الشرعية الممنوحة له من قبل المرجعية الدينية الشيعية في العراق. غير أن المجتمع الدولي لا يندد بهذه الحكومة باعتبارها إسلامية، كما أن الإسلاميين لا يرحبون بها على الرغم من أن الحزب الإسلامي السني الأكبر يشارك فيها(**). هذا في الوقت الذي يعتبر فيه النظامان السوداني والإيراني، وهما أقل تزمتًا من تلك النظم، تجسيدًا للإسلاموية. والأمر كذلك بالنسبة لحركة حماس في غزة وحزب الله في لبنان على الرغم أن كليهما مرن فيما يتعلق بفرض نظامه في منطقته الخاصة . في كل هذه الحالات، فإن «رأس المال الروحي» موضع اهتمام من قبل الأدعياء المترددين، حتى لو كانوا مجبرين على هذا.

سيبدو أن قدرًا معينًا من الراديكالية قد أصبح مرتبطًا بمفهوم الإسلاموية، لذا فإن درجة راديكالية الحركة أو النظام (وموقفه أو خطابه المعادي للغرب) يؤهله لأن يوصف بأنه «إسلامي» بدلًا من اتجاهه فيما يتعلق باستخدامات الدين في المجال العام. لهذا السبب عادةً لا توصف الحكومات أو الأحزاب ذات الشرعية «الدينية» التقليدية ذات السياسات الخارجية المعتدلة بأنها «إسلامية».

(*) يقصد الأفندي لقب «خادم الحرمين الشريفيْن» الذي يحظى به العاهل السعودي.

(**)بعد الإطاحة بنظام صدام حسين، كان حزب الدعوة الإسلامية (المؤسس عام 1957م) أقوى الأحزاب السياسية الشيعية في العراق، واستطاع بعد تحالف مع المجلس الإسلامي الأعلى تشكيل أول حكومة عراقية منتخبة في ظل الاحتلال بقيادة إبراهيم الجعفري ثم نوري المالكي، وشارك فيها الحزب الإسلامي العراقي المعبر عن الإخوان المسلمين العراقيين.

دنيوية الإسلاموية

إذا كان هذا يخبرنا شيئًا، فهو أن المركب الشعبوي في الإسلاموية هو ما ينظر إليه باعتباره المركب المحدد لها بدلًا من التصميم على الجوانب الفقهية من الحكم الإسلامي. وبشكل عام، فإن الحركة الإسلامية الحديثة لم تكن سوى أطروحة معادية للمهدية والتعبيرات التقليدية الأخرى عن النشاط الديني. فبينما المهدية حركة أخروية بامتياز، فإن الإسلاموية مقرونة بالإشارة إلى عالمنا الحديث المتوهم. إنه اتجاهها حصرًا للدنيوي هو الذي يميزها عن الحركات الإسلامية الما قبل حداثية والتي كانت روحية وأخروية في تركيزها.

بهذا، فإن الإسلاموية في تناقض صارخ ليس فقط مع الحركة المهدية، والصوفية التقليدية والوصاية الدينية التقليدية في العموم، ولكن أيضًا مع السلفية الحديثة كتلك السائدة في السعودية. في كل هذه النماذج، بما فيها الدولة السعودية، تمت إزالة المركب السياسي من الدين بشكل فعال وتوجيهه نحو الآخرة، فيما تأخذ براغماتية الدولة والنخبة الاقتصادية والسياسية شكلًا منفصلًا وعلمانيًّا بامتياز. ويعكس تقسيم العمل بين النخبة السياسية والدولة نمط العلاقة بين الدولة والكنيسة في عهد الملكيات الأوروبية المبكرة حيث كانت الكنيسة تحت سيطرة الدولة على نحو صارم. لاحظت النخبة الدينية التقليدية في السودان التمييز بين الدين والسياسة، وقد حكمت هذه النخبة الدولة باعتبارها ديموقراطية علمانية فيما قادت أتباعها باعتبارها «نخبة من الأولياء الصالحين». بالضبط، تلك هي المقاربة التي أثارت حنق الإسلاميين وكانت السبب وراء تحركهم التكتيكي بإبراز مثل هذا التناقض والضغط على الزعماء التقليديين كي يتخذوا مواقف من أجل التطبيق العام للأخلاق الدينية آملين أن يؤدي هذا إلى إحراج هذه الزعامات أمام أتباعهم: «إذا بحث المرء عن الخصائص المحددة للحركة الإسلامية الحديثة، فعلى الأرجح سيجد أنها تتمثل في القبول (وبشكل ما تجسيد) عزلة الإنسان عن الله»[1].

تكمن مآسي الإسلاموية في الحياة الدنيا حيث الانحطاط النسبي للأمة في مواجهة أعدائها وتدهورها الاقتصادي وهزيمتها وإهانتها في الحروب، وما إلى ذلك. وكذلك تكمن في الحياة الدنيا سبل علاجها. فبالنسبة لهذه الحركات، فإن شعار «الإسلام هو

(1) Abdelwahab El-Affendi, «The Long March from Lahore to Khartoum: Beyond the 'Muslim Reformation'», Bulletin *(**British Society of Middle Eastern Studies**)* 17, no. 2 (1990): 137.

الحل» يفترض به أن يجعل من الإسلام القاطرة التي ستجلب الازدهار والكرامة والنجاح الدنيوي لأتباعها. وبينما كان المهدي السوداني بشكل ما نموذجًا متطرفًا عندما قال: «جئتكم بخراب الحياة الدنيا وصلاح الآخرة»، فإن روح مهمته تعكس بشكل ما جوهر الإصلاح الإسلامي ما قبل الحداثي (والإصلاح الديني في عمومه) حيث لم يكن الرخاء الدنيوي غاية، بل غالبًا ما اعتبر هو المشكلة. على النقيض من هذا،

> **«فإن الجزء الأكبر من حجج وكتابات النشطاء والمفكرين الإسلاميين المحدثين كان موجهًا إلى قوم لا يؤمنون بالإسلام أو حتى أي دين مشابه... إن هذا الخطاب قطعيًّا دنيوي في محوره، وبالتالي يقبل ضمنيًّا أننا نعيش في عالم لا يفهم إلّا هذا الشكل من اللغة، ومن العبث محاولة تعليمه لغة جديدة»**[1].

يبدو هذا الأكثر جلاء في الحركة الإسلامية السودانية تحت قيادة حسن الترابي (المولود عام 1932م). منذ بداية سطوته في منتصف الستينيات، تبنّى الترابي مقاربة سياسية براغماتية لكنها تظل متناقضة من وجهة النظر الإسلامية. تقتضي البراغماتية تقديم بعض التنازلات عن المبادئ في مقابل الحصول على بعض المكاسب الملموسة وعلى الرغم أن هذا متأصل في الفعل السياسي، إلّا أن الترابي دفع حدوده بتبنيه استراتيجية تقدم تضحيات ضخمة للمبادئ في مقابل الوصول إلى السلطة وحيازة مزايا مادية أخرى. هذه المقاربة أبعد ما تكون عن المهدية بل أيضًا شيئًا بغيضًا للمثاليين الراديكاليين مثل أبي الأعلى المودودي وسيد قطب اللذين يؤكدان أنه لا ينبغي تقديم أيّ تنازلات. فيجادل هؤلاء بأنه لا ينبغي لك أن تسعى إلى السلطة أو أن تستولي عليها من خلال الوسائل البراغماتية كي تطبق المبادئ الإسلامية لاحقًا. وبدلًا من هذا، على المجتمع أن يقبل المبادئ الإسلامية أولًا وأن يخضع لها حتى من قبل التفكير في فكرة الحكم الإسلامي[2].

على النقيض من هذا، يجادل الترابي أن الحركة الإسلامية يجب أن تغمر نفسها بواقع عصرها وأن تكون متكاملة معه إذا ما أرادت أن تكون فاعلة ومؤثرة. ومع رفضه لمقولة المودودي/ قطب التي تذهب إلى أن «الطليعة الإسلامية» يجب أن تقف في معزل وفوق

(1) Abdelwahab El-Affendi, «The Long March from Lahore to Khartoum: Beyond the 'Muslim Reformation'», Bulletin *(**British Society of Middle Eastern Studies**)* 17, no. 2 (1990): 137.

(2) أبو الأعلى المودودي، **منهج الانقلاب الإسلامي** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1979م)، وسيد قطب، **معالم في الطريق** (الكويت: الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية والشبابية، 1978م).

المجتمع كي تقوده نحو الطريق الإسلامي، يجادل الترابي أن الحركة الإسلامية يجب أن تكون جزءًا من المجتمع كما هو حتى لو تماثلت مع بعض عيوبه. في كتاباته، «يتأرجح الترابي بخطورة بين الخط الذي يفصل بين الالتزام والسخرية على الرغم من أن معظم أجزائها لا يمكن تمييزها عن علم الكلام»[1] (*).

منهجيًّا، يقدم الترابي رؤية تبدو في ظاهرها ابتداعية وتتمثل في أن الإصلاحي الإسلامي يجب أن يتبنى موقف عالم الاجتماع لا اللاهوتي أو الفقيه أو الصوفي. ويعني هذا أن المصلح لا يفترض به أن ينخرط في الدفاع الفلسفي عن العقيدة ضد النقاد أو المتشككين، أو أن يوضح الثوابت الشرعية المستقاة من النصوص المقدسة أو أن ينخرط في السعي إلى سبر أغوار الحقائق والغيبيات كما اعتاد المتصوفون؛ وذلك لأنا نعيش في عصر دائمًا ما يتساءل عن أهمية وجود الدين في المجتمع. إن الإجابة على هذا التحدي الذي يواجه الدين يمكن أن تأتي فقط من خلال البحث الذي يوظف استنتاجات علم الاجتماع الحديث كي يتم إنتاج براهين مقنعة عن أهمية الدين بل وضرورته للحياة الحديثة[2].

ومن نافلة القول، إن هذا المشروع المحفوف بالمخاطر والذي يضع مصير الدين بين يدي علماء الاجتماع قد لا يؤدي بالضرورة إلى إيجاد براهين يبحث المرء عنها. بيد أن هذه المقاربة تدحض تصنيف الترابي على أنه «إسلاموي»؛ إذ إن التمييز بين «الإسلاموي أو الأصولي» والحداثي تقوم على دوغمائية الأول ومرونة الثاني عندما يتعلق الأمر بمواجهة التحديات التي تطرحها الحداثة. ولكن الترابي يبدو كـ «أصولي براغماتي» أو «حداثي أصولي».

---

(1) Abdelwahab El-Aff endi, «Hassan Turabi and the Limits of Modern Islamic Reformism», in **The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought**, ed. Ibrahim Abu-Rabi' (Oxford: Blackwell, 2006), 144.

(*) اتهم الترابي من قبل مناوئيه ومعارضي آرائه الدينية بأنه ينتهج منهج المعتزلة الفرقة الكلامية القديمة التي اشتهرت بتقديمها للعقل على النص، بيد أن الترابي يؤكد، على النحو الذي نقد به المعتزلة قديمًا الفكر السني النصوصي، إن «إقامة أحكام الإسلام في عصرنا تحتاج إلى اجتهاد عقلي كبير، وللعقل سبيل إلى ذلك لا يسع عاقل إنكاره، والاجتهاد الذي نحتاج إليه ليس اجتهادًا في الفروع وحدها وإنما هو اجتهاد في الأصول أيضًا». ومما يجدر ذكره أن الترابي واجه تهمًا بالردة والدعوة إلى الاستتابة بعد تصريحات دينية مثيرة للجدل شملت نفي الحجاب عن المرأة المسلمة وحقها في إمامة الصلاة وفي الزواج من كتابي.

(2) انظر:

Hassan Turabi, **The Islamic Movement in Sudan: Its Development, Approach and Achievements**, trans. Abdelwahab El-Aff endi (Damascus: Arab Scientific Publishers, 2009).

هل هي ما بعد إسلاموية؟

دفع هذا الجانب من فكر الترابي إلى جانب ممارسات الحركة الإسلامية السودانية، أحد المعلقين للتساؤل عن مدى كفاية «ما بعد الإسلاموية» كمفهوم تفسيري ذي قابلية في الحالة السودانية. فيجادل سالومون Salomom أن هناك تفسيرين ممكنين لأطروحة آصف بيات عن ما بعد الإسلاموية. الأول وهو الأكثر تأكيدًا أن ما بعد الإسلاموية هي إعادة صياغة لأطروحة العلمنة ومفادها أن الإحباطات التي سببتها الخبرة الإسلاموية دفعت الكثيرين إلى التخفيف من الأطروحة الإسلاموية إلى حد الدفاع عن إعادة العلمنة. أما النسخة الثانية والأضعف فهي تماثل بين ما بعد الإسلاموية وشكل من الليبرالية الإسلامية. بيد أن الحالة السودانية تمثل تحديًا للتفسيرين:

> **«وبالتالي، إذا كانت الانعطافة نحو التعددية الدينية في مواجهة الصوت الأحادي، ونحو التركيز على الحقوق بدلًا من الواجيات ونحو المستقبل بدلًا من الماضي، تشير إلى ما بعد الإسلاموية بالنسبة إلى آصف بيات، وإن هذه الحالة كانت هي الواقعة بالفعل تحت حكم نظام الإنقاذ[1]، فإننا مضطرون إلى التساؤل حول التماسك التحليلي لمفهوم «ما بعد الإسلاموية»، بل أيضًا «الإسلاموية»»[2].**

طبقًا لهذا المعلق، هناك معنيان للإسلاموية مرتبطان بالحالة السودانية. الأول هو وصفي يشير إلى نموّ الحركات الإسلامية المحلية التي تعترف بنفسها وتصف نفسها على هذا النحو. والثاني هو تحليلي يشير إلى «أيديولوجية سياسية حديثة، يقال إن أصولها قد أُسست جزئيًّا، إن لم يكن بشكل أساسي في التقاليد الإسلامية». ومن الصعب لو اعتمدنا على الدلالة الوصفية أن نجادل بأن السودان تشهد حاليًّا مرحلة ما بعد إسلاموية. إذ إنه على الرغم من الانشقاقات والتحولات الأيديولوجية وإعادة تموقع الشخصيات، يبقى أن الإسلاميين يسيطرون على الدولة بإحكام على مدار ما يقرب الربع قرن منذ أن أطلق مشروع الإنقاذ خلال انقلاب عام 1989م. ويضيف سالومون باستخدامه المبادئ التحليلية

(1) «الإنقاذ»، في إشارة إلى ثورة الإنقاذ الوطني كما أطلق نظام ما بعد 1989م في السودان على نفسه.

(2) Noah Salomon, «Post Islamism? Questioning the Question (Part 1)», **SSRC Blogs Islamism, Making Sense of Darfur** , Thursday, June 26, 2008 (8:56 a.m .),at **http://africanarguments.org/2008/06/26/post-islamism-questioning-the-question/** (accessed September 12, 2008).

أن بحثه الإمبريقي في السنوات الأخيرة القليلة يشير إلى أزمات المشروع الإسلامي السوداني، بعيدًا عن الإشارة إلى فشل الإسلاموية، قد دعمته في الحقيقة:

«بالأحرى، فإن اختلافي يتمثل أن فشل الحركة الإسلامية السودانية في إقامة دولة مستقرة وتنفيذ المشروعات التي خططت لإنجازها، وبعيدًا عن الإشارة إلى نهاية الإسلاموية، قد عززت من المستقبل السياسي للإسلام في السودان (ومن ثم، الأشكال المتنوعة مما يمكن أن نطلق عليه الإسلاموية مع استخدام التعريف التحليلي) في اتجاهات مدهشة... وما لاحظته أثناء إقامتي في السودان أن فشل الحركة الإسلامية في الإبقاء على قبضتها على عجلة القيادة في سفينة الأسلمة التي أطلقوها قد دفعت بفاعلين إسلاميين جدد للدخول في النقاش السياسي. وفيما حدث هذا النقاش بلغة الحركة الإسلامية، لم يكونوا هم الطرف الوحيد فيه»[1].

ويمكن النظر إلى هذا في ظهور تنويعة من الأشكال الجديدة للخطاب الإسلاموي: الصوفية التعددية والسلفية المعادية للدولة أو التعددية المؤيدة لحركة تحرير الشعب السوداني، وكذلك إحياء الإسلامين الجدد المرتبطين بالحركة الجمهورية والراحل محمود محمد طه[2] [(*)]. تدعونا الخبرة الإسلامية في حقيقة الأمر إلى إعادة التفكير في

(1) Noah Salomon, «Post Islamism? Questioning the Question (Part 2)», **SSRC Blogs Islamism, Making Sense of Darfur** , Friday, June 27, 2008 (6:52 a.m .), at **http://africanarguments.org/2008/06/27/post-islamism-questioning- thequestion-part-2/** (accessed September 14, 2008).

(2) Ibid.

(*) بدأت الحركة الجمهورية في السودان كحركة سياسية مع تأسيس الحزب الجمهوري عام 1945م على يد المفكر والسياسي الأستاذ محمود محمد طه (1909– 1985م) وعدد من القيادات الداعين إلى تكوين جمهورية سودانية مستقلة عن المملكتين المصرية والسودانية. وبداية من العام 1951م، أخذت الحركة تتحول إلى حركة دينية وسياسية تجديدية شاملة تضع نصب عينيها مجابهة الفكر التقليدي في السودان، وارتكزت الحركة على محاولة لتحرير الإنسان بالدين وتأييد الديموقراطية ومناهضة الاستبداد والإسلام السياسي، لذا أيدت الحركة انقلاب جعفر النميري في أيار/ مايو 1969م لمجابهة المحاولة التي قام بها الإسلاميون التقليديون لفرض «دستور إسلامي» على السودان. غير أن نظام النميري العسكري سرعان ما رأى فيها حركة معارضة خاصة مع حملتها على الفكر الديني التقليدي الذي أخذ النظام يميل إليه بدعم من السلفية الوهابية السعودية، فتم منع طه من الخطابة العامة وألقي القبض عليه أكثر من مرة. وعارض طه والحركة إجراءات عام 1983م التي قام بها نظام النميري بفرض الشريعة الإسلامية، فأذاع طه منشور «هذا أو الطوفان» داعيًا إلى إلغاء هذه القوانين التي أدت إلى اندلاع الحرب الأهلية في الجنوب ذي الغالبية غير المسلمة. وألقي القبض على طه في كانون الأول/ ديسمبر 1984م، وحوكم للمرة الثانية بتهمة الردة، وقضت المحكمة بإعدامه وهو الحكم الذي نفذ في 18 كانون الثاني/ يناير 1985م. وتعبر أعمال وخطب محمود طه عن تراث الحركة الجمهورية التي تفتتت بعد اغتياله إلى جماعات فكرية صغيرة.

مفهوم ما بعد الإسلاموية، ليس فقط بسبب الأسباب التي ذكرها سالومون. على أية حال، يضع المفهوم بعض المشكلات الجادة للتحليل والتفسير. فكما يلاحظ بيات الذي صك المفهوم في المرة الأولى[1] أن «سوء إدراك وضعف تأطير» المفهوم أي استخدامه الواسع بلا تعريف محدد، «يبدو أنه قد سبب تشويشًا أكثر مما أوضح»[2]. تمّ بناء هذا المفهوم، كما نظر إليه في الأصل، ليصف «التحول الدراماتيكي في الخطاب السياسي والديني في إيران خلال التسعينيات»[3]، غير أنه تمّ تعميمه لاحقًا كي يشير إلى نطاق واسع من التجارب التي تظهر الإسلاموية وقد استنزفت نفسها وأخذت في الانخراط في إعادة تفكير جادة. وفي صيغتها النهائية، كما يضعها بيات فإن ما بعد الإسلاموية تشير إلى حالة ومشروع على السواء:

«في صياغتي الأصلية، فإن ما بعد الإسلاموية مثلت «حالة» ومشروعًا. والذي قد يكون قد تجسد فى حركة رئيسة « أو متعددة الأبعاد» في المثال الأول، أشارت ما بعد الإسلاموية إلى الحالة السياسية والاجتماعية التي أصبحت فيها أوجه التجريب والجاذبية والطاقة ومصادر شرعية الإسلاموية قد استنزفت حتى بين مؤيديها المتحمسين. ويصبح فيها الإسلاميون واعين بشذوذ وقصور حكمهم في الوقت الذي يحاولون فيه أن يؤسسوا أو أن يطبعوا حكمهم. .. وكنتيجة أصبحت الإسلاموية مضطرة بدافع من تناقضاتها الداخلية والضغوط المحلية لإعادة اختراع نفسها لكنها تقوم بهذا بتكلفة تحولها الكيفي»[4].

لكن ما بعد الإسلاموية أيضًا مشروع أي محاولة واعية لتأطير مفاهيم ووضع استراتيجية لبناء منطق ونموذج متجاوز للإسلاموية في المجالات الاجتماعية والسياسية والفكرية. مع ذلك، وبهذا المعنى:

فإن ما بعد الإسلاموية ليست إسلامية أو علمانية أو معادية للإسلام، بل بالإحرى، إنها تمثل سعيًا نحو دمج التدين بالحقوق والإيمان بالحرية والإسلام بالتحرر.

(1) Asef Bayat, «The Coming of a Post-Islamist Society», **Critique: Critical Middle East Studies** 5, no. 9 (Fall 1996): 43–52.

(2) Asef Bayat, **Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn** (Stanford: Stanford University Press, 2007), 10.

(3) Ibid., 11.

(4) Ibid., 10–11.

إنها محاولة لقلب المبادئ المؤسسة للإسلاموية رأسًا على عقب من خلال التأكيد على الحقوق بدلًا من الواجبات، والتعددية محل السلطوية، والتاريخانية بدلًا من النصوص الجامدة، والمستقبل بدلًا من الماضي. إنها تريد أن تزاوج بين الإسلام والاختيار الفردي والحرية، على اختلاف درجاتها، والديموقراطية والحداثة لتحقيق ما أطلق عليه البعض «حداثة بديلة». لقد تمّ التعبير عما بعد الإسلاموية في الاعتراف ببعض أسس العلمانية مثل التحرر من التزمت، والقطيعة مع احتكار الحقيقة الدينية. لقد انتهيت إلى أنه في الوقت الذي تتحدد فيه الإسلاموية بربط الدين بالمسؤولية، فإن ما بعد الإسلاموية تؤكد على التدين والحقوق[1].

وفي وضعه النهائي، «فإن جوهر هذا المصطلح يشير إلى تحور الإسلاموية (أفكارها، ومناهجها، وممارساتها) من الداخل ومن الخارج»[2]. وفي هذا الصدد، فإن تعريف ما تعنيه الإسلاموية على وجه التحديد، وهو أمر قد أغفله بيات، هامٌّ كي يتم تثبيت المفهوم[3]. وهناك إشارات قليلة لهذا التعريف بما في ذلك اقتراحات تشير إلى أنه يعني «التدين المفرط» والذي يدلل على «لغة من التوكيد الذاتي» الموجهة نحو تعبئة مهمشي الحداثة وعلى الاتجاه نحو معارضة «الهيمنة الثقافية الغربية»[4]. وقد قيل أيضًا إن الإسلاموية هي تخيل «الإسلام باعتباره نظامًا سماويًّا كاملًا له نموذج سياسي، وقانون ثقافي وبنيته تشريعية وترتيبات اقتصادية أكثر تفوقًا». كما أنها أيضًا «تأويل للإسلام تصاحبه لغة شعبوية قوية وسيطرة اجتماعية ثقيلة الأيدي»، بما يعني «التهميش وربما التجريم الحتمي لهؤلاء الذين خارج حدودها»، «وفي القلب من البراديم/ النموذج الإسلاموي، يقبع مزيج من التقوى والالتزام، والتدين والواجب»[5].

وبالنسبة إلى أوليفييه روا، فإن الجماعات الإسلامية هي تلك «المجموعات النشطة

(1) Asef Bayat, **Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn** (Stanford: Stanford University Press, 2007), 11.

(2) Ibid., 10.

(3) Abdelwahab El-Aff endi, «Review of: Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn , by Asef Bayat (Stanford: Stanford University Press, 2007)», **Journal of Islamic Studies** 19, no. 2 (2008): 297–299.

(4) Bayat, **Making Islam Democratic** , 1, 6–7.

(5) Ibid., 7.

التي ترى في الإسلام أيديولوجيا سياسية وكعقيدة بالقدر نفسه»[1]. ويؤكد بسام طيبي أيضًا على الأيديولوجيا السياسية للإسلاموية (وهو يفضل مصطلح الأصولية الإسلامية)، مجادلًا بأنه بالنسبة لهذه المجموعات وعلى الرغم من «استخدامها البراغماتي للدين»، فإن السياق «سياسي أكثر منه ديني على نحو واضح»[2]. الإسلاموية جزء من ظاهرة عالمية تمثل «تعبيرًا عن ... واستجابة لـ..صعود الفوضى العالمية»[3]. ويسير طيبي بشكل كبير على خطى مارتن إي. مارتي Martin E. Marti، وآر. سكوت أبليبي R. Scott Appleby وبقية فريق «مشروع شيكاغو للأصولية Chicago Fundamentalism Project»[4]. فيما يظهر وكأنه يعيد التأكيد على أن المذاهب التقليدية، تقوم في الواقع «برفع نصوصها الأصلية بمهارة وتستخدمها كأسلحة أيديولوجية ضد العالم المعادي لها»، وبهذا، يتضح أن الأصولية «لها ارتباط أكثر بالحداثة لا بالتقليدية»[5].

هذا التوكيد، الذي يكرره الكثير من الكتّاب، على تسييس الدين وتعبئة مهمشي الحداثة لا زال غير قادر على تفسير البعد الديني في «الأصولية الدينية» وبشكل خاص تمّت الإشارة إلى هذا الجانب في اقتباسات بسام طيبي من مارتي وأبليبي حيث قيل إن الأصوليين يرون في أنفسهم «ممثلين في دراما أخروية قائمة في عقل الله وتوجه مسار التاريخ البشري»[6]. وفي هذا الصدد، ليست الأصولية الدينية مجرد أيديولوجية سياسية حديثة أخرى. سيعيدنا هذا إلى السؤال مجددًا عن رأس المال الروحي «السياسي»، والذي يؤكد على الدلالة الخاصة للجماعات الإسلامية. تصبح هذه الجماعات مستحقة للتسمية «إسلامية»، ويمكن ملاحظتها، فقط عندما تتمكن من استعراض شيء من السلطة الدينية. وهذا هو ما يعطي دلالة للانعطافة ما بعد الإسلاموية والتي يجب أن تكون كما يجادل بيات تحولًا من داخل الإسلاموية. والجماعات الإسلامية ويجب أن تكون متحكمة في

(1) Olivier Roy, **The Failure of Political Islam**, trans. Carol Volk (Cambridge: Harvard University Press, 1994), vii.

(2) Bassam Tibi, **The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder** (Berkeley: University of California Press, 2002), 13.

(3) Ibid., 2.

(4) Martin E. Marty and R. Scott Appleby, eds., **Fundamentalisms Observed** (Chicago: University of Chicago Press, 1991).

(5) Tibi, **Challenge of Fundamentalism** , 13; emphases in original.

(6) Ibid.

هذه العملية حتى تتمكن من أن تكون فعالة على العكس من الدلالات التي تسود أغلب النقاشات حول هذا الموضوع والتي تصور العملية على أنها فقدان للتأثير الإسلاموي واضمحلال للجماعات الإسلامية[1].

ومن المثير جدًّا أن إيران تبدو أنها المكان المثالي للظاهرة ما بعد الإسلاموية المستمرة كما كانت المكان الأصلي لصعود الإسلاموية أو «الأصولية». وكما لاحظ كرامر، فإن مصطلح الأصولية الإسلامية «استخدم على نطاق واسع بفضل التغطية الإعلامية للثورة الإيرانية إلى حد كبير»:

«انجذب الصحافيون، لمدة طويلة في بحثهم عن طريقة للاختزال عند الإشارة إلى الأمور الجديدة وغير المألوفة، نحو مصطلح الأصولية. وهو كلمة إنكليزية أميركية؛ موجودة بالفعل في قاموس ويبستر، وتستعيد هذه الكلمة معاداة الحداثة التي بدا أن آية الله الخميني يشخصها. لقد انتشر استخدام الأصولية وهي مقرونة بالإسلام على نحو سريع، فمع قدوم العام 1990م، عرف قاموس أكسفورد الدقيق للإنكليزية Concise Oxford English Dictionary الكلمة ليس فقط باعتبارها «الحفاظ الصارم على الاعتقادات البروتستانتية التقليدية»، ولكن أيضًا «الحفاظ الصارم على المذاهب الأصلية والقديمة لأيّ دين؛ خاصة الإسلام». ومع عجلة الاستخدام الدائرة، أصبحت الأصولية الإسلامية أكثر الأصوليات التي يتم الاستشهاد بها»[2].

إذن من الملائم أن تكون إيران التي دفعت بالمفهوم وبالمخاوف المرتبطة به، هي المكان الذي يجب أن يكون فيه توقع تجاوز الإسلاموية على أشده. ولكن علينا أن نتذكر أن الخلافات حول السلطة الدينية هي في التحليل الأخير أمور إسلامية داخلية، ومع ذلك، كان غير المنتمين هم من عزموا على قيادة هذا الجدل.

دروس من الـ«ما بعد إسلامويات» السودانية

عند الحديث عن الدروس، فإن الحالة السودانية دالة على نحو فريد وبطرق مختلفة.

(1) Roy, Failure of Political Islam, ix–x; also S. Sayyid, **A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism** (London: Zed Books, 2003), vii.

(2) Martin Kramer, «Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?» **Middle East Quarterly**, Spring 2003: 65–77, **www.meforum.org/541/coming-to-termsfundamentalists- or-islamists** (accessed July 31, 2010).

ولنبدأ بالقول إن السودان على الأرجح هو البلد الوحيد الذي دخل القرن العشرين بمزاج ما بعد إسلاموي. لقد شهد ثورة إسلامية خاصة به قبل قرن من اندلاع الثورة الإيرانية، وشهدت مراحل الصراع والإحباط وإعادة التفكير عبر عقود عدة. وعلى النحو الذي وصفناه مسبقًا، انتشرت التيارات المعلمنة وحتى المتعاونة مع المحتل بقيادة الزعماء الدينيين المؤثرين والساسة والمفكرين الذين ترعرعوا داخل في أحضان هذه الحركات الدينية. لقد مثلت المهدية الجديدة مراجعة وإعادة تشكيل مثيرة للأيديولوجيا الإسلامية الثورية كي تستطيع التكيف مع التحديات التي مثلها النظام الاستعماري والتحديث.

وبالتالي، ظهرت الحركة الإسلامية الحديثة في السودان في بيئة تمّ تأطيرها بالفعل بـ«حالة ما بعد إسلاموية» محددة. ولا يقل أهمية عن هذا ظهور مجموعة متنوعة من المشروعات ما بعد الإسلاموية على نحو متزامن مع صعود الحركة الإسلامية نفسها، وفي بعض الحالات كنتيجة للانشقاقات بداخلها وهو ما لعب دورًا هامًّا في تشكيل الطريقة التي تطورت بها هذه الحركات. ظهرت إحدى هذه الحركات الما بعد إسلاموية عام 1953م؛ عندما شهدت حركة التحرير الإسلامي، وهي نواة الحركة الإسلامية الحديثة التي أُسست عام 1949م، الانقسام الأول حيث قام الجناح الأكثر براغماتية وليبرالية باتخاذ رد فعل على تماهي الحركة مع جماعة الإخوان المسلمين المصرية فأسست حركة منفصلة. وأطلقت المجموعة على نفسها اسم الجماعة الإسلامية غير أنها سرعان ما غيرته ليصبح الحزب الاشتراكي الإسلامي[1]. ولم يكن للمجموعة الجديدة أتباع كثر، غير أن قادتها مارسوا أدوارًا مؤثرة في سياقات مختلفة بما في ذلك تشكيل أيديولوجيا الثورة في ليبيا حيث عاشت بعض القيادات الكبيرة هناك في السبعينيات.

غير أن هناك حركة أخرى أقل تأثيرًا ولكنها أكثر تماسكًا في أيديولوجيتها مثلها الحزب الجمهوري (والذي أعيدت تسميته بـ«الإخوان الجمهوريون» بعد حظر الأحزاب السياسية عام 1969م. وهي حركة فريدة وصفها البعض أنها «إسلاموية جديدة» تشكلت رسالتها من «مزيج من المبادئ الصوفية وأفكار الحرية السياسية والعدالة الاقتصادية والمساواة الاجتماعية»[2]. وكان زعيم الحركة الكاريزمي، محمود محمد طه، والذي أدى إعدامه

(1) El-Aff endi, **Turabi's Revolution** , 49–56, 153–156.

(2) Muhammad Mahmud, «Sufism and Islamism in the Sudan», in **African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufi s and Islamists** , ed. Eva Evers Rosander and David Westerlund (London: C. Hurst and Co. Publishers, 1997), 182.

بتهمة الردة في كانون الثاني/ يناير 1985م غضبًا عارمًا وساهم في إسقاط نظام الديكتاتور السابق جعفر النميري في نيسان/ أبريل من العام نفسه، كان رجلًا مرتبطًا بالمذهب الصوفي وذا ميول ليبرالية. تمثلت أطروحة طه المركزية في قلب الرؤية الأرثوذكسية للإسلام التي ترى أنه تطور تدريجيًّا حتى يصبح كاملًا قبل وفاة الرسول ﷺ، فيقول طه إن العكس هو الصحيح، فلقد أنزل الإسلام كاملًا في المرحلة المكية غير أن مساره أخذ في التدرج والتخفف إذ إنه كان أكبر من أن تستوعبه عقلية أهل الجزيرة العربية في ذاك الوقت. وعلى النقيض منهم، فإن الإنسانية في القرن العشرين مستعدة لأن تقبل رسالة الإسلام الكلية والتي تدعو إلى الحرية والمساواة وحقوق الإنسان[1].

ومن نافلة القول إن هذا الخطاب أثار ردة فعل سلبية قوية من قبل التقليديين (بمن فيهم الصوفيون) والإسلاميين المحدثين. وفي الواقع، بقي الجمهوريون والإسلاميون أعداءً ألداء. ومع ذلك بقيت مجموعة من الأتباع المخلصين تدعم وتروج لهذا الخطاب وحاز طه احترامًا كبيرًا بين الزعماء السودانيين. لقد كانت الأسئلة التي أثارتها الحركة حول حدود الشريعة الإسلامية وحدود التحديث مؤثرة في تشكيل وتوجيه النقاش العام.

في السياق الأوسع، كان للفكر البراغماتي والداعم للحداثة الذي بشرت به الحركة الإسلامية تحت قيادة الترابي علاقة متبادلة وقوية مع التوجهات الأخرى داخل الإسلام السوداني. وفيما بدا السلوك القمعي للنظام الإسلامي بعد انقلاب حزيران/ يونيو 1989م مناقضًا لهذا الروح ومناقضًا حتى لخطاب الحركة الإسلامية نفسها قبل الانقلاب، بدا أن الإحباط الذي سببته التجربة والشقاق المرير المدمر داخل الحركة (التي شهدت زعيمها الترابي وقد أقصي من السلطة عام 1999م) بدا أنه قد أعطى دفعة قوية لدعم التفسير ما بعد الإسلاموي للأحداث منذ ذلك الحين[2].

---

(1) Mahmoud Mohamed Taha, **The Second Message of Islam**, trans. and intro. by Ahmed An-Na'im (Syracuse: Syracuse University Press, 1987). Cf. AbdullahiAhmed An-Na'im, **Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law** (Syracuse: Syracuse University Press, 1996).

(2) Abdullahi Gallab, **The First Islamic Republic: Development and Disintegration of Islamism in the Sudan** (Aldershot: Ashgate, 2008).

انظر أيضًا إلى نقاش عن «ما بعد الإسلاموية في السودان» على:

ssrc.org blog Making Sense of Sudan. In particular, see the **contributions of Abdullahi Gallab, Carolyn Fleur-Lobban, and Noah Salomon** (see Turabi**, Islamic Movement in Sudan**): Carolyn Fluehr-Lobban, «Is Sudan Transitioning to a Post-Islamist State?» =

وكما ناقشنا من قبل، تظل هذه التفسيرات إشكالية لعدد من الأسباب. يبدو أن الحركة الإسلامية السودانية الحديثة (مثل الترابي وبعض انتقاداته) قد أظهرت العديد من التوجهات المرتبطة بما بعد الإسلاموية حتى قبل التطورات الأخيرة. غير أن هذا تحول ليصبح مشكلة أكثر منه فرصة؛ فكما شرحت بإسهاب أكبر في موضع آخر، أحدث سلوك الترابي المتمرد على الأرثوذكسية صدامات مع القوى التقليدية بل وعجل من الانقسامات داخل الحركة، وأدى هذا بدروه إلى تقويض سلطة الحركة وشرعنتها الدينية، وهو ما أجبر الترابي في مناسبات عديدة على نكران الكثير من الآراء الجريئة التي أكد عليها مسبقًا[1].

ومن المفارقة، أنه إذا ما كتب النجاح إلى مشروع الترابي، فعلى الأرجح أن هذا كان سيؤدي إلى تمهيد الطريق إلى تحولات ما بعد إسلاموية أكثر حسمًا. ويعرف عن الترابي موقفه المعادي لاحتكار العلماء للتفسير الديني ودعواته أن يكون التفسير أكثر ديموقراطية، وتعويله على المؤسسات التمثيلية التي قد يكون العلماء جزءًا منها، أو «مستشارين شرعيين» لممثلي الشعب. مع ذلك، إذا ما تمّ تبنّي هذه الصيغة، فسيكون للإسلام شيء ما يقارب المجامع الكنسية والهيئات الحاكمة الأخرى، وهو الأمر الذي سيؤدي بدوره إلى تمهيد السبيل إلى وجود كل أنواع التحديات لهذه السلطة، وربما سيؤدي إلى العلمنة.

الخلاصة

إن التجربة السودانية مع الأسلمة والإسلاموية ظاهرة معقدة ومتعددة الطبقات وتلقي الضوء على جوانب النقاش الجاري حول الإسلاموية وما بعد الإسلاموية. ولعل أول ما تعلمنا إياه هذه التجربة هو عدم استقرار النظم ما بعد الإسلاموية. وبشكل ما كانت كل النظم ما بعد الكولونيالية في العالم الإسلامي «ما بعد إسلاموية» إذا إنها ظهرت باعتبارها وريثة لنظم إسلامية ما قبل حداثية خاصة في الدول الإسلامية التقليدية. وكان بعض من هذه النظم (مثل النظام الكمالي في تركيا، والبهلوي في إيران) أكثر وعيًا بهذا الاتجاه

= **African Arguments**, June 5, 2008, at **http://africanarguments.org/2008/06/05/is-sudan transitioning- toa- post-islamist-state/** (accessed January 19, 2013); Salomon, «**Post Islamism? Questioning the Question**»; Abdullahi Gallab, «The Islamism Debate- Abdullahi Gallab Responds», **African Arguments**, June 18, 2008, **http://africanarguments.org/2008/06/18/the-islamism-debate-abdullahi-gallab-responds** (accessed January 19, 2013).

(1) El-Aff endi, «**Hassan Turabi and the Limits of Modern Islamic Reformism**», 145–160.

من غيرها. غير أن السودان كانت متفردة في أنها شهدت ثورة إسلامية مع مطلع الحداثة وأخذت في كشف عواقبها في الوقت الذي جهدت فيه كي تقيم سلامًا مع الحداثة.

لكن كل هذه النظم واجهت انعدام الاستقرار مع صعود الحركات الإسلامية. ويحيلنا السؤال الرئيس حول قوة وتأثير الحركات الإسلامية إلى بنية المجتمعات الإسلامية والتي تجعل من خطاب هذه الحركات فعالًا وتمنحها القدرة على التأثير. لقد تواجدت حركات الإحياء الديني في كل مكان، لكنها لم تكن مؤثرة مثلما كانت في المناطق الإسلامية[1]. وفي هذا الصدد، لا يمكن أن تكون التحولات المرتبطة بما بعد الإسلاموية مقصورة على التطور الداخلي للحركة الإسلامية، ولكن بالأحرى يجب أن تقترن بتحول اجتماعي بنيوي جذري.

ويجب أن نتساءل عن التوصيف الإيجابي العام لما بعد الإسلاموية بين مجموع المعلقين الذين تناولوا هذه المسألة. ينبع هذا من حقيقة أن معظم هؤلاء المعلقين يبدؤون من الافتراض بأن الإسلاموية مشكلة وأن ما بعد الإسلاموية حل لها. وبالتالي، ينظر إلى النظام ما بعد الإسلاموي وكأنه «محصن» ضد تأثير انعدام استقرار الإسلاموي بعد أن يتلقى جرعة كبيرة منها على النحو الذي يولد الرفض والنفور. وتثبت الحالة السودانية أن «الحصانة» ليست مطلقة؛ لقد ولدت التجربة المهدية نفورًا من التطرف بين أغلبية السودانيين بمن في ذلك مؤيدو المهدي. ولا زالت المرحلة المهدية تذكر بأنها مرحلة عدم الاستقرار، والصراع والقمع والمجاعة الكبيرة. كما أن الخبرة الإسلاموية المعاصرة قد ارتبطت بالقمع والمجاعات وانعدام الاستقرار والصراعات المدمرة. ومع ذلك لم يؤد هذا إلى نفور جماهيري من الإسلاموية.

بالفعل، هناك خيبة أمل بين الأغلبية، بمن في ذلك العديد من الإسلاميين المخلصين، حيال التجربة الإسلاموية، ونتج عن هذا انشقاقات عنيفة ونقد ذاتي شرس. وأصبح للإسلاموية جاذبية جماهيرية أقل مما كانت عليه الحال من عقدين سابقيْن. ومع ذلك، وفي الوقت نفسه، مثلما كان عليه الأمر في حالة المهدية، لا زالت الكتلة الصلبة من

(1) Abdelwahab El-Affendi, «Democracy and the Islamist Paradox», in **Understanding Democratic Politics: Concepts, Institutions, Movements**, ed. Roland Axtmann (London: Sage Publications, 2003), 311–320. Cf. Ghassan Salamé, **Democracy without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World** (London: I. B. Tauris, 1994).

الإسلاموية مستمرة في التواجد وفي التمدد. لقد أدت ثلاثة عقود من التجربة الإسلاموية، والتي انخرطت في استخدام الإعلام وإعادة توجيه النظام التعليمي وإعادة تنظيم المجال العام إلى إيجاد مستوى عالٍ من الرقابة الدينية ومزيد من الدعم العام للتوجهات الإسلامية. وفيما يعارض الكثيرون توجهات النظام الحالي، فالقطاعات الكبيرة من الرأي العام تعبر عن معارضتها بمفاهيم إسلاموية. والبعض مثل السلفيين، وبعض التقليديين وجماعة «الإخوان المسلمين» المنشقة يتبنون موقفًا أكثر تشددًا من موقف النظام؛ بل ويعتبرون أنها تتنازل عن مبادئها الإسلامية.

في حقيقة الأمر، قام النظام بتنازلات كبيرة، بما في ذلك توقيع اتفاقية سلام في كانون الثاني/ يناير 2005م مع حركة المتمردين في الجنوب التي يشكل غير المسلمين أغلبها، وهي الجيش الشعبي لتحرير السودان. وقد تضمنت هذه الاتفاقية تقاسم السلطة مع الحركة. لقد دفع هذا، إلى جانب خفض النظام من خطابه الإسلاموي والسياسات المتشددة مع إقصاء الترابي من السلطة في العام 1999م، الكثيرين للقول إن النظام أصبح ما بعد إسلاموي في ظل «جمهوريته الثانية»[1]. ربما يوحي هذا بأن ما بعد الإسلاموية ليست شيئًا جيدًا في كل الأحوال؛ إذ إن النظام «ما بعد الإسلاموي» كان يذكر بشكل أكبر بالنظم السلطوية ما بعد الإسلاموية (إذا كان المصطلح مناسبًا) المستمرة في الهيمنة على بلدان العالم الإسلامي والمنشغلة بشكل أكبر بالبقاء أكثر من المشروعات البناءة سواءً كانت علمانية أم إسلاموية. ومثلما نرى الحالة في إيران، فإن انهيار جاذبية الإسلاموية دون تطور نظام قيمي بديل ربما خلف فراغًا أخلاقيًّا خطيرًا تزدهر فيه كل السلوكيات المجردة من الأخلاق، بلا استفادة من كبح تأثير النظم القيمية الشاملة، سواء كانت إسلامية أم علمانية، وهو ما يذكرنا بأن الغلو المرتبط بالإسلاموية ليس إلّا جانبًا واحدًا من المرض العضال الذي أصاب السياسة الإسلامية.

(1) Gallab, **First Islamic Republic**.

الفصل الثاني

«الاتجاه الإسلامي» الاستثنائي في سوريا: الإصلاحيون السياسيون والعلماء والديموقراطية

توماس بيريه

يشكل الاتجاه الإسلامي في سوريا صورة مغايرة للنموذج المصري الذي وصفه آصف بيات[1]. لقد تمت موازنة القمع الدموي الذي تعرضت له الانتفاضة الإسلامية 1979–1982م، والتي اقتربت من تكرار نموذج الثورة الإيرانية، بحركة اجتماعية قوية استطاعت أن تزيد من حضور الدين في الحياة اليومية على نحو ملموس. بقدوم التسعينيات، امتلأت الجوامع بالرجال، وللمرة الأولى في التاريخ أصبح حجاب النساء هو القاعدة، واستشرت مدارس القرآن . وازداد عدد الأسر التي تقيم حفلات زواج إسلامي يتم الفصل فيها بين الرجال والنساء. وفي مسار هذه العملية تمّ «تطبيع اجتماعي» للنظام البعثي؛ إذ إنه أقلع عن موقفه العلماني العدائي وأظهر تسامحًا حيال النشطاء الدينين غير المسيسين[2].

كما هو الحال في مصر، أظهر معظم التوجه الإسلامي السوري مواقف محافظة وعارض بشراسة أيّ إبداع مذهبي. وبالطبع، قد تكون سوريا حالة استثنائية نسبيًّا بسبب التزام الإخوان المسلمين لفترة طويلة بشكل من الليبرالية السياسية. مع ذلك، تمّ اقتلاع الجماعة كليًّا عقب

(1) Asef Bayat, **Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn** (Stanford: Stanford University Press, 2007), 136–187.

(2) See Annabelle Böttcher, **Syrische Religionspolitik Unter Asad** (Freiburg im Breisgau: Arnold-Bergstraesser-Institut, 1998); Eyal Ziser, «Syria, the Ba'th Regime and the Islamic Movement: Stepping on a New Path?» **Muslim World** 95 (2005): 43–65.

أحداث الانتفاضة ولم تعد الآن إلا مجرد شبكة من عشرات النشطاء ذوي الشعر الأبيض يتوزعون في المنفى بين غرب أوروبا والشرق الأوسط.

على الرغم من أننا سنقدم لبعض من الرموز الدينية المبدعة في هذه الصفحات، إلّا أن الفصل لا يهدف إلى تقييم الدلائل الهزيلة على قدوم انعطافة ما بعد إسلاموية في سوريا في بداية القرن الحادي والعشرين. وبدلًا من هذا، يهدف هذا الفصل أساسًا إلى التأكيد على الحقيقة أن تخيل تطور المشهد الديني المحلي عبر مثل هذه العدسات قد ينطوي على مشكلتين أساسيتيْن: الأولى؛ الوقوع في إغواء التبسيط المخل للموقف الأيديولوجي للإسلاميين القدامى حول (قضايا مثل الديموقراطية وحقوق الإنسان والوضع السياسي للأقليات غير المسلمة) من أجل مقارنتها بالتحديثات التي قام بها ما بعد الإسلامويين. والثانية؛ الاتجاه نحو تصوير الإسلاميين -باعتبارهم هؤلاء الذين يدافعون عن إقامة دولة إسلامية- بمفاهيم متماسكة، إذ إن وحدها التوجهات المتماسكة نسبيًّا، دعك من الفاعلين الهامشيين، قادرة على إحداث نقلة باراديمية(*) / نموذجية. ليست هذه المشكلة غريبة عن مفهوم آصف بيات عمّا بعد الإسلاموية؛ فهي نتيجة محتملة لكل محاولات تحديد نقلة باراديمية في تحولات حديثة في الإسلاموية[1].

وأؤكد أني لا أرفض الأطر المختلفة لمفهوم ما بعد الإسلاموية، والذي قد ساعدنا على فهم التوجهات الهامة. كما لا أنكر أن الادعاء بأن الإسلاموية التركية قد شهدت نقلة باراديمية مع نهاية الألفية، أو أن هذه النقلة قد أحبطت «مؤقتًا» في إيران بسبب المعارضة الشعواء للمحافظين. أما ما أريد تأكيده هنا، على الأقل في حالة هذه الدراسة، هو أن البحث عن نقلة باراديمية، غيابًا أو حضورًا، قد يؤدي إلى تشويه الحقائق كي تتناسب مع الروايات المسبقة.

يتناول هذا الفصل أولى المشكلات البحثية التي ذكرتها بالأعلى من خلال إيضاح أن قبول الإخوان المسلمين السوريين بالأفكار ما بعد الإسلاموية مثل الحكم البرلماني والتعددية السياسية ومواطنة غير المسلمين، لم يكن نتيجة النقلة الحالية، بل إنه ملمح طويل الأمد يعود إلى السنوات الأولى لتكوين الحركة. أما انتقادي الثاني للمقاربات المرتبطة

(*) النقلة الباراديمية Paradigm Shift: أحد المفاهيم التي قدمها فيلسوف العلم الأميركي توماس كون في كتابه «بنية الثورات العلمية»، ويعني التحول من نموذج معرفي مسيطر حول المعرفة العلمية إلى آخر، وتحدث هذه النقلة مع وجود براديم «نموذج» مهيمن على العلم، ثم يحدث تشكك في صلاحية هذا النموذج في تفسير وطرح أجندة الموضوعات والأزمات حتى يتشكل مع الوقت براديم آخر يستوعب التحولات الحادثة في الحقل ويأخذ في منافسة البراديم السابق حتى يصل إلى حدّ الهيمنة على العلم وهكذا.

(1) لاستطلاع التصورات المختلفة لما بعد الإسلاموية، انظر: Bayat, **Making Islam Democratic**, 10

بالنقلة الباراديمية فيؤكد على أن أنها قد تحتوي على تشخيص مبالغ لتماسك الإسلاموية وتجانسها. وبافتراض أن الإسلاموية متنوعة، فلا أشير إلى التمييزات المعروفة جيدًا مثل تلك التي تفرق بين «المعتدلين» و«الراديكاليين». بل بالأحرى، أشير إلى ما يبدو لي أنه عوامل بنيوية في الاختلافات الداخلية، وهي عبارة عن ممارسات اجتماعية يومية. إن الأغلبية الكاسحة من الفاعلين الإسلاميين، والذين أدعوهم بـ«رجال الدين» متخصصون في إدارة سلع الخلاص (وهي كل ما يدور الدين حوله، وهي التي توضح للمؤمنين الطريق إلى الجنة وتمدهم بوسائل للوصول إليها) فيما الآخرون خبراء في النشاط السياسي (وهو يتمثل في السعي نحو المشاركة أو ممارسة احتكار العنف الشرعي)[1]. وبالنسبة لهؤلاء الذين يفضلون مفاهيم بيير بورديو[*] بدلًا من أفكار ماكس فيبر، فإن الفئة الأولى تنتمي إلى المجال الديني، والثانية تنتمي إلى المجال السياسي[2]. وكما سأشرح في الجزء الثاني من هذا الفصل أن كل المنتمين إلى هاتين الفئتيْن هم «إسلامويون» بمعنى تأييدهم للنظام الإسلامي، غير أن أعمالهم المتمايزة تنطوي على سلوكيات سياسية متعارضة أساسًا على نحو يؤدي إلى مواقف غالبًا ما تتصادم مع غيرها فيما يتعلق بقضية الإصلاح السياسي.

بناء على الافتراض في الجزء الثاني والذي يقول إن رجال الدين هم أبرز قوة محافظة في الاتجاه الإسلامي السوري، يوضح الجزء الثالث من الفصل أنه رغم أن النظام البعثي علماني نسبيًّا وقياسًا بالمعايير الإقليمية، إلّا أن السلطوية البعثية قد أضرت الإبداع الديني في الأساس. في الحقيقة، إنها تحابي رجال الدين المحافظين وتعيق تطور الاتجاهات الإصلاحية والتي تجد لها رواجًا بين الفئات المسيّسة. لذا، أستخلص مجادلًا أن الإصلاح السياسي هو شرط مسبق للإصلاح الديني. وليس العكس.

الإخوان المسلمون السوريون: ديموقراطيون منذ البداية؟

في 16 كانون الأول/ ديسمبر 2004م، وفي الوقت الذي كان يواجه فيه النظام السوري

(1) لا يتعلق أن يكون المرء رجل دين أو ناشطًا سياسيًّا بالتعليم الرسمي (ففي سوريا على الأقل، تضم الفئة الأولى مهندسين وأطباء وتتكون الفئة الأخيرة من متخرجي كليات الشريعة) لكن الأمر متعلق بالمهنة والنشاط الاجتماعي الفعلي.

(*) انظر هوامش الفصل السابق.

(2) أدين بهذا التصور إلى تحليل ستيفان لاكروا للإسلاميين السعوديين، انظر:
Awakening Islam. Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia (Cambridge: Harvard University Press, 2011).

الضغط الغربي المتزايد بسبب سياسته في لبنان، أطلق الإخوان المسلمون في لندن «المشروع السياسي لسوريا المستقبل»[1]. كانت هذه الوثيقة الطويلة المفصلة في 117 صفحة، والتي تأتي في إطار العديد من المبادرات العديدة التي قامت بها الحركة الإسلامية من أجل إحياء المعارضة السورية بعد انتقال الرئاسة عام 2000م، أول وثيقة تنشرها المنظمة الإسلامية منذ الانتفاضة، وعلى وجه التحديد منذ «بيان وبرنامج الثورة الإسلامية في سوريا» عام 1980م[2].

لقد لاقى البرنامج السياسي قبولًا حسنًا بين المعارضة العلمانية السورية، بسبب التزامه الواضح بتأسيس «دولة ديموقراطية حديثة»[3]. إن مميزات هذه الدولة مستلهمة، كما ذكرت الوثيقة صراحة، من النماذج التي تقدمها البلدان ذات الديموقراطيات الراسخة، وحكم القانون وحماية حقوق الإنسان، والفصل بين السلطات، ومسؤولية السلطة التنفيذية أمام البرلمان ووجود قيود على طول وتجديد فترات الحكم، والانتخابات الحرة والمتعددة الأحزاب. لقد اعترف برنامج الإخوان المسلمين الجديد بالمساواة بين كل المواطنين السوريين دونما اعتبار لدينهم، وعلى قاعدة مبدأ «المواطنة».

وفي الوقت نفسه، حافظ البرنامج الجديد على الإيحاءات الإسلاموية المميزة بدعوته نحو «الأسلمة التدريجية للقانون». كما ذكر البرنامج أن الأحزاب غير الإسلامية يجب أن يسمح بها ما لم تعارض «ما تمّ تأسيسه على الشريعة» وهو مبدأ قد يستخدم لتبرير القيود الثقيلة على التعددية السياسية. ومن وجهة النظر هذه، ظل الإخوان المسلمون «إسلاميين قدامى» مقارنة بمجموعات أكثر ما بعد إسلاموية مثل «حركة العدالة والبناء»، وهي حزب صغير تم تأسيسه عام 2006م من قبل المعارضين السوريين المقيمين في لندن. تعتبر الحركة التي تمّ تأسيسها على نموذج حزب العدالة والتنمية التركي AKP على نحو واضح، أن الإسلام مصدر للهوية والقيم الأخلاقية بدلًا من أن يكون بناء من القواعد القانونية والسياسية[4].

(1) **جماعة الإخوان المسلمين في سوريا، المشروع السياسي لسوريا المستقبل**، 1 حزيران/ يونيو، 2007م، على: at **www. ikhwansyria.com**

(2) انظر الملحق في:
Umar Abd-Allah, **The Islamic Struggle in Syria** (Berkeley: Mizan Press, 1983), 201–267.

(3) كل الاقتباسات في هذه الفقرة مأخوذة من «المشروع السياسي»، وللاطلاع على مزيد من التفاصيل، انظر:
Thomas Pierret, «Le 'Projet politique pour la Syrie de l'avenir' des Frères Musulmans», in **La Syrie au present** , ed. Youssef Courbage, Baudouin Dupret, Zouhair Ghazal, and Mohammed Al-Dbiyat (Paris: Actes Sud, 2007), 729–738.

(4) حركة العدالة والبناء، «برنامج الحركة»، على:
http://forsyria.org/arab/programme.asp#_Toc1 (accessed August 2, 2009).

على أيّ حال، وأيًّا كانت حدودها، فإن الليبرالية السياسية للإخوان المسلمين ليست نتاج تحول أيديولوجي حديث، بل بالأحرى هي استمرار لخطاب سياسي من عقود خالية. وفي الحقيقة، فإن العديد من العناصر الليبرالية التي يحويها المشروع السياسي لعام 2004م، كانت حاضرة بالفعل في بيان عام 1980م، في الوقت الذي كان فيه أعضاء الجماعة منخرطين في النضال المسلح في مواجهة النظام، وقد لجؤوا حينذاك في بعض الأحيان إلى الدعاية الطائفية المعادية للعلويين[1]. في البيان، قال الإخوان المسلمون إنهم سيعملون على احترام «المساواة بين المواطنين»، و«الفصل بين السلطات» و«حرية تكوين الأحزاب» وكذلك «حرية الفكر والتعبير» في إطار الحدود التي يضعها الدستور و«دين الأمة»[2]. ولاحقًا في أواخر هذا العقد، قال زعيم التنظيم إن الأخير سيقبل وجود رئيس شيوعي علوي كرئيس للبلاد. وهو احتمال غير متوقع على نحو كبير[3].

باستطاعة المرء أن يقترح، كما ستكون الحالة في المشروع السياسي لعام 2004م، أن هذه المواقف المعتدلة إنما هدفت إلى تطمين المعارضة العلمانية، التي تحالف معها الإخوان في النهاية في إطار التحالف الوطني لتحرير سوريا عام 1982، وإعلان دمشق للتغيير الديموقراطي عام 2005م[4]. مع ذلك، فإن البرنامج السياسي الذي تمّ إطلاقه في العام 1980م، كان في الحقيقة، قد جاء في إطار تقاليد سياسية عتيدة بالفعل، استطاعت في أسوأ الأحوال الممكنة أن تنجو من التأثير المتصاعد لأفكار سيد قطب الراديكالية في إطار الحركة خلال النصف الثاني من السبعينيات[5].

---

(1) لم تنفذ أغلب العمليات العسكرية على يد الإخوان المسلمين ولكن على يد منظمة منشقة عنهم تدعى «الطليعة المقاتلة». انظر رواية عن تلك الفترة قدمها أحد أعضاء هذه المنظمة، وهو عمر عبد الحكيم (المعروف بأبي مصعب السوري) في: **الثورة الإسلامية الجهادية في سوريا** (بدون تاريخ وبدون ناشر).

(2) Abd-Allah**, Islamic Struggle in Syria** , 213–219; Hans Günter Lobmeyer , «Islamic Ideology and Secular Discourse: The Islamists of Syria», **Orient** 32 (1991): 395–418.

(3) Hans Günter Lobmeyer, «Al-dimuqratiyya hiyya al-hall? The Syrian Opposition at the End of the Asad Era», in **Contemporary Syria. Liberalization between Cold War and Cold Peace**, ed. Eberhard Kienle (London: British Academic Press, 1994), 90.

(4) Ibid., 87; Joshua Landis and Joe Pace, «The Syrian Opposition», **Washington Quarterly** 30 (4) (2006): 55–56.

(5) على سبيل المثال، فيما شارك فرع الحركة في حلب في العام 1973م على نحو غير مباشر في الانتخابات التشريعية من خلال دعم المرشحين المستقلين ذوي الميول الإسلامية، إلّا أنه قرر أن يقاطع الاقتراع. وطبقًا لقيادي إخواني دافع بلا طائل عن المشاركة في الانتخابات أن ذاك القرار كان ناتجًا جزئيًّا عن تأويل «خاطئ» لكتابات سيد قطب. انظر: زهير سالم، «**صفحة من تاريخ الإخوان المسلمين في سوريا**»، 19 أيلول/ سبتمبر 2010م، على: **www.levantnews.com.**

كان هذا ما يشير إليه الإخوان المسلمون بأن مشروعهم السياسي كان «عودة للأصول». في الفتر ة ما بين الانسحاب الفرنسي عام 1946م والانقلاب البعثي عام 1963م، شهدت سوريا العديد من أوجه الحكم الليبرالي. لقد كان لأعضاء جماعة الإخوان المسلمين التي أُسست بعد أسبوعين من جلاء الاحتلال الفرنسي مقاعد في كل البرلمانات المنتخبة، وتمّ تعيين بعضهم كوزراء في الفترة ما بين 1949ـ1962م. وفي الأوقات الأخرى، سلك الإخوان المسلمون مسلك المعارضة المخلصة؛ فقد كانوا الحزب الأيديولوجي الوحيد الذي لم ينخرط في أيّ محاولات للاستيلاء على السلطة عبر الانقلابات العسكرية، كما لم يتحدوا شرعية النظام البرلماني على نحو جذري. وفي العام 1949م، أكد برنامجهم السياسي على ضرورة الالتزام بقيود الدستور وذلك من أجل الحفاظ على «النظام الجمهوري» و«التوازن بين السلطات» و«الحقوق المدنية». وذكرت الوثيقة نفسها أن على الشعب اختيار ممثليه «عبر الانتخابات الحرة» ويجب أن يعترف بهذا الشعب باعتباره «السلطة العليا»[1].

في العام 1950م، وفي سياق الجدل البرلماني حول الدستور الجديد، لقي اقتراح الإخوان المسلمين بتضمين مادة تعترف بالإسلام كدين للدولة معارضة شرسة من قبل الأحزاب العلمانية والكنائس المسيحية. ومع ذلك، نصت مسودة الدستور التي قدمها الإسلاميون على أنه «لا تمييز بين مواطني الدولة على أساس الدين»[2]. لقد أجبر نواب الإخوان على التراجع ووافقوا على التصويت لدستور ينص فقط على أن «دين الرئيس هو الإسلام»، وأن «الفقه هو المصدر الرئيس للتشريع»[3]. لقد برر مصطفى السباعي (1915ـ1964م)، زعيم الحركة قراره بدعم نص الدستور بوصفه إياه بأنه «دستور نموذجي للدول الإسلامية»[4].

(1) انظر الملحق الثالث في:

Johannes Reissner, **Ideologie und Politik Der Muslimbr ü der Syriens. Von Den Wahlen 1947 Bis Zum** Verbot Unter Adîb Ash-Shîshaklî (Freiburg im Breisgau: Klaus Shwarz, 1980), 417. For a more detailed analysis of the views of the early Syrian MB on democracy, see Itzchak Weismann, «Democratic Fundamentalism? The Practice and Discourse of the Muslim Brothers Movement in Syria», **Muslim World** 100 (2010): 1–16.

(2) Joshua Teitelbaum, «The Muslim Brotherhood and the 'Struggle for Syria,' 1947–1958. Between Accommodation and Ideology», **Middle Eastern Studies** 40 (2004م): 144.

(3) Reissner, **Ideologie und Politik** , 338–354; Teitelbaum, «**Muslim Brotherhood and the 'Struggle for Syria**'», 142–144.

(4) جمال باروت، «سوريا: أصول وتعرجات الصراع بين المدرستيْن؛ التقليدية والراديكالية» في «**الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**»، جمال باروت وفيصل دراج؛ محرران (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، 2000م)، 258.

عبرت المرونة الأيديولوجية للإخوان المسلمين السوريين فيما قبل 1963م عن نفسها أيضًا من خلال تبنيهم اللفظي لواحدة من أكثر الأيديولوجيات الشائعة وقتذاك، وهي الاشتراكية. لقد أسمت الحركة ذراعها السياسي «الجبهة الاشتراكية الإسلامية» في وقت مبكر عام 1949م. ولاحقًا بعد عشر سنوات سينشر السباعي كتابه الشهير «اشتراكية الإسلام»[1].

لماذا تشارك الإخوان المسلمون السوريون مبكرًا خصائص «ما بعد إسلاموية» اليوم؟ بوسعنا أن نجادل بأن الإخوان المسلمين ظلوا قوة سياسية متواضعة إبان تلك الفترة. ففي العام 1961م، حازت الحركة وحلفاؤها في أفضل نسبة انتخابية على الإطلاق على 8.7% من عدد مقاعد البرلمان[2]. غير أن الأقلية ليست بالضرورة عامل اعتدال. وهناك عامل أكثر إقناعًا ويتمثل في حقيقة أنه في الوقت الذي كان فيه البرلمان في مصر على سبيل المثال مفتقدًا للشرعية؛ إذ نظر إليه على أنه أداة في يد الاستعمار البريطاني، كان البرلمان في سوريا وعلى النقيض من هذا قد نظر إليه باعتباره قاعدة لمقاومة الفرنسيين[3].

وكان العامل الأكثر أهمية يتمثل في خوف الإخوان المسلمين من النظم العسكرية بعد تجربتهم المريرة مع حكم حسني الزعيم وأديب الشيشكلي (1949–1954م). وكما هي الحال في معظم بلدان الشرق الأوسط، كانت العلمانية متجذرة في الجيش، وخلال عقد الخمسينيات، ثبت أن نفوذ الإسلاميين على الضباط كان أقل من تأثير القوى الأيديولوجية الأخرى مثل القوميين السوريين والبعثيين والشيوعيين ولاحقًا الناصريين[4].

وفي الواقع، وعلى الرغم من نقدهم للرموز التي هيمنت على المشهد السياسي حتى عقد الخمسينيات، ارتبط الإخوان المسلمون بنيويًّا بالنظام البرجوازي الذي سيختفي في النهاية عقب انقلاب 1963م. وفي الحقيقة، لقد عملوا على تجنيد أبناء الطبقة الوسطى الحضرية من المتعلمين فيما كانوا غائبين كليًّا عن الريف، وهو ما وضعهم في الجانب

(1) عن اشتراكية الإخوان المسلمين، انظر: Reissner, **Ideologie Und Politik**, 300–315.

(2) شاكر أسعد، **البرلمان السوري في تطوره التاريخي** (دمشق: المدى 2002)، 377–383.

(3) Reissner, **Ideologie Und Politik**, 10.

(4) Ghada Hashem Talhami, «Syria: Islam, Arab Nationalism and the Military»**, Middle East Policy** 8 (2001): 110–127.

المحافظ في الصراع الاجتماعي الذي ستحدد نتائجه مصير سوريا في العقود المقبلة، وقد تمثل في صراع الفلاحين مع السلطة المدينية.

اتضح اقتراب الإخوان المسلمين من الأحزاب البرجوازية من خلال شخصية معروف الدواليبي (1909ـ2003م) والذي كان في الوقت ذاته قياديًّا في حزب الشعب، وهو الذراع السياسية لأعيان حلب، ومفكر إسلاميّ إصلاحيّ مرتبط بالإخوان المسلمين[1]. وخلال الخمسينيات، كان «السلفيون المتأنقون الذين يرتدون البذة ذات القطع الثلاث» قادة الحركة الإسلامية شركاء دينيين مميزين للدولة، ومثلوا سوريا في المحافل الدولية وكانوا المسؤولين عن إنشاء كلية الشريعة في جامعة دمشق عام 1954م[2].

آخر العوامل المفسرة لمرونة الإخوان المسلمين تمثل في أن وضعهم كساسة محترفين كان يتطلب إعطاء أولوية لمتطلبات اللعبة البرلمانية. وفي الخمسينيات، وافقوا في النهاية على دعم دستور أكثر علمانية بدلًا من الدستور الذي اقترحوه وذلك بسبب رغبتهم في تجنب خلق أزمة سياسية قد تنجم عن الانتخابات الجديدة قد لا تحمد عواقبها[3]. وعلى نحو مماثل، كان ادعاؤهم «الاشتراكية» معادلًا لدعم أيديولوجية شعبية للغاية بين جمهورهم المحتمل الواسع وهو من الطبقة الوسطى الحضرية المتعلمة.

وكما يتضح في الفقرة السابقة، فإن المكون الثاني الأكبر للتيار الإسلامي في سوريا وهم العلماء غالبًا ما مارسوا سلوكًا سياسيًّا مختلفًا تمامًا عن سلوك الإخوان المسلمين. ومن خلال تحليل هذا التناقض، سأبرهن على أن التيار الإسلامي السوري ليس وحدة متماسكة قادرةً على القيام بنقلة باراديمية. ربما يكون رفض أو قبول القيم الشبيهة بما بعد الإسلاموية في حقيقة الأمر هي خصائص فترة زمنية معينة أقل منها ملمحًا نسبيًّا لمكونيْن أساسييْن متعايشيْن في التيار الإسلامي السوري.

---

(1) انظر؛ معروف الدواليبي، **مذكرات** (الرياض: العبيكان، 2006م). وعن التفنيد المحافظ لآراء الدواليبي التحديثية، انظر: علاء الدين خرومة، **محاكمة آراء الدواليبي في القومية والعلمانية والردة والفائدة الربوية**، (طرابلس، لبنان: مكتبة المدينة، 1992).

(2) Bernard Botiveau, «La formation des oulémas en Syrie. La faculté de sharî'a de'université de Damas», in **Les intellectuels et le pouvoir: Syrie, Égypte, Tunisie, Algérie** , ed. Gilbert Delanoue (Cairo: CEDEJ, 1986), 67–91.

(3) Reissner**, Ideologie Und Politik** , 351–354.

الحقوق في مقابل الواجبات: العلماء والناشطون السياسيون

كان العلماء على نحو لا لبس فيه هم الفاعلين الأكثر نفوذًا فيما يتعلق بعملية الأسلمة الاجتماعية في سوريا القرن العشرين[1]. منذ العشرينيات فصاعدًا، رد العلماء على انتشار القيم العلمانية من خلال إنشاء المدارس الإسلامية والجمعيات الخيرية، وتحديث وجمهرة عملية تدريب العلماء الشباب من أجل تعزيز الرقابة الدينية على المجتمع وتكوين شبكة قائمة على المساجد تعمل على تهذيب الناس العاديين خاصة طلاب وخريجي المدارس العلمانية الحديثة. ومقارنةً بدور العلماء، تضاءلت أهمية الدور التبشيري الذي قام به الإخوان المسلمون في القواعد الاجتماعية؛ إذ إنها كانت حركة نخبوية ينصبّ اهتمامها أساسًا بالسياسات العليا، والنقاشات الفكرية المعقدة، كما أنها أجبرت على العمل السري في أعقاب عام 1963م، وتعرضت للإبادة في بداية عقد الثمانينيات. وبالتالي، كانت الصحوة الإسلامية التي شهدتها سوريا منذ الستينيات فصاعدًا ظاهرة قادها العلماء بامتياز.

شجع تركيز العلماء على الأسلمة من أسفل على استخدامهم السياسة لدعم مطالبهم الأخلاقية والدينية. خلال العهد الليبرالي، وهي الفترة التي كان الإخوان المسلمون منخرطين في النقاشات الكبرى في الحياة السياسية من السياسة الخارجية إلى الإصلاح الزراعي، وجهت رابطة العلماء وهي الذراع السياسية للعلماء خلال ذلك العهد، طاقتهم إلى المطالبة بمنع الزندقة والدعارة، ومسابقات ملكات الجمال ودور السينما والمعارض الفنية ودور اللهو.

غير أن هذا يجب ألّا يستنتج منه أن العلماء كانوا أقل إسلاموية من الإخوان المسلمين؛ فقد دعوا في حقيقة الأمر وبصراحة إلى إقامة دولة إسلامية وتطبيق الشريعة. ولأنهم لم يشاركوا في اللعبة البرلمانية، فقد كانوا أكثر تصلبًا من الإخوان المسلمين في النقاش حول الدستور خلال عقد الخمسينيات؛ حيث قاموا بتوبيخ السباعي إثر تراجعه عن تضمين مادة «الإسلام دين الدولة» في الدستور. ولاحقًا كرر العلماء محاولتهم لتضمين هذا المادة في التماس قدموه عام 1973م، ومؤخرًا عبر العديد من التصريحات الفردية. وعلى سبيل المثال، صرح لي المفتي الثاني لحلب الشيخ محمود عكام (المولود عام 1952م) خلال لقاء رسمي عقد في مكتبه:

(1) يعتمد هذا الجزء على كتابي:
Baas et Islam en Syrie. La dynastie Assad face aux oulé mas (Paris: Presses Universitaires de France, 2011).

«إننا نريد دولة إسلامية؛ ونحن لا نعمل لأجل هذا مباشرة في الساحة السياسية، غير أننا نعتقد أنها ستكون النتيجة الطبيعية لجهودنا في مجال الدعوة الإسلامية»[1].

وعلى الرغم من أن العلماء والإخوان المسلمين قد عانوا معًا من السلطوية البعثية والعلمانية المسلحة، فقد استمروا على الخلاف حول الاستراتيجيات السياسية بعد عام 1963م. وعلى سبيل المثال، في شباط/ فبراير 1973م، وقّع كبار العلماء في سوريا على عريضة أعدها الإخوان المسلمون رفضوا فيها مسودة الدستور العلماني وطالبوا الإعلان عن الإسلام كدين للدولة، غير أن العلماء في واقع الحال قد قبلوا بحل فرضه حافظ الأسد حيث أمر بإعادة صياغة المادة ليصبح الإسلام هو دين رئيس الجمهورية. في الوقت نفسه، نظم فرع الإخوان المسلمون في حماة مظاهرات احتجاجية ندد فيها بالطبيعة السلطوية للدستور الذي أسس لنظام شبيه بنظام الحزب الواحد، بما مدّ الحركة الإسلامية بفرصة مناسبة لاستغلال استياء المعارضة العلمانية لزعزعة النظام.

بعد ثلاثة عقود، أدى إضعاف النظام نتيجة الضغوطات التي مارسها الغرب عليه في سياق اغتيال رئيس الوزراء اللبناني الأسبق رفيق الحريري إلى نتائج مماثلة. ففيما ردد الإخوان المسلمون في المنفى، والتيار الإسلامي المستقل، وهو شبكة صغيرة من النشطاء العاديين، مطالب المعارضة العلمانية بالحقوق المدنية والسياسية، تجاهل العلماء الكبار، بمن فيهم هؤلاء المعروفون بعدم تعاطفهم مع النظام مثل الشيخ أسامة الرفاعي (المولود عام 1944م) المطالب الليبرالية. وفي بعض الحالات، أدانوا المواقف الداعمة للديموقراطية باعتبارها تواطؤًا مع المحور الإسرائيلي الغربي.

اختار كبار الشيوخ بدلًا من هذا أن يدعموا المطالب الدينية من خلال دعوة الدولة إلى قمع نشطاء حقوق المرأة، والدفاع عن المدارس الإسلامية والدفع نحو إحياء رابطة العلماء التي تمّ حظرها عام 1963م. لقد تمّ تأسيس منظمة شبيهة في نيسان/ أبريل 2006م بدعم من الدولة وبمبادرة من الشيخ سعيد رمضان البوطي[*] (المولود عام 1929م) أبرز علماء المسلمين في سوريا والذي قدمها على أنها مناهضة للتوجهات المنحرفة خاصة تلك المتأثرة بـ«الولع بالحداثة»[2].

(1) محمود عكام، **مقابلة مع المؤلف**، حلب، 10 تشرين الثاني/ نوفمبر 2006م.

(*) تعرض البوطي لانتقادات واسعة النطاق من مؤيدي الثورة السورية في مرحلتها الأولى لتأييده لنظام الرئيس بشار الأسد، وانتهى الأمر باغتياله وتصفيته في 21 آذار/ مارس 2013م أثناء إلقائه درسًا دينيًّا في منطقة المزرعة بدمشق في تفجير أودى بحياة أكثر من أربعين شخصًا من بينهم حفيده، وأعلنت جبهة النصرة – تنظيم القاعدة مسؤوليتها عن التفجير فيما بعد.

(2) **الرأي** (عمان)، 28 نيسان/ أبريل 2006م.

بالطبع كان الإخوان المنفيون أكثر حرية في التعبير عن أنفسهم من العلماء الذين يعيشون بسوريا. مع ذلك، لم يردع القمع التيار الإسلامي المستقل من المطالبة بالديموقراطية على الرغم من حقيقة أن هؤلاء النشطاء العاديين لم يتمتعوا بالحماية النسبية التي حازها العلماء بفعل منعة شخوصهم، وانتهى بهم الحال في حالات عديدة إلى السجن. ومن المثير أيضًا ملاحظة أن رابطة العلماء المستقلة التي تمّ تأسيسها في الأردن عام 2006م على يد عدد من العلماء القريبين من الإخوان المسلمين قد تجنبت كليًّا تناول القضايا السياسية المحلية في ذاك الوقت.

ولا تعتبر الأوضاع المؤسسية للعلماء واعتمادهم الاقتصادي على الدولة عوامل ذات صلة، وذلك لأن كبار علماء سوريا غير مندمجين كليًّا في إدارة الدولة، كما أن معظمهم يعتمد على موارد القطاع الخاص[1]. كما أن نفور العلماء من دعم التغيير السياسي ليس متجذرًا في مفهومهم المغاير كليًّا للنظام السياسي المرغوب. وعلى قدر ما تهمّ المبادئ، فإن العلماء والإخوان المسلمين والإسلاميين المستقلين يتوافقون على حقيقة أن النظام السياسي المثالي هو النظام الذي تنتخب فيه الحكومة. وعلى الرغم من كونه أحد الداعمين الدائمين للنظام، كتب الشيخ سعيد البوطي:

«كنا، ولا نزال، نؤكد أن الديموقراطية التي تَعني حرية الشعوب في اختيار قادتها، وحرية الأفراد في التعبير عن أفكارهم ومعتقداتهم، مطلب قدسي من مطالب الإسلام»[2].

بيد أنه في الوقت نفسه، يحيد عن الإسلاميين بقوله إنه في السياق الحالي «تأبى القوى المستبدة في الغرب إلّا أن تجعل من هذا المتنفس القدسي الذي تلجأ إليه الشعوب عامة والشعوب الإسلامية خاصة، نافذة لها، تتسرب منها إلى قيمها الحضارية، ومصالحها الذاتية، وإلى علاقات الأخوة السارية ما بين فئاتها، لتفسد القيم ... ولتستلب المصالح ... ولتحيل علاقات الأخوة إلى حرب وشقاق!!»[3]. وباختصار، لا يقف خلاف البوطي والإسلاميين الداعمين للديموقراطية على أرضية اللاهوت السياسي المتعارض، وإنما على الاختلاف في تقدير «ملاءمة» المطالب

(1) Thomas Pierret and Kjetil Selvik, «Limits of 'Authoritarian Upgrading' in Syria. Welfare Privatization, Islamic Charities and the Rise of the Zayd Movement**», International Journal of Middle East Studies** 41 (2009): 599.

(2) سعيد رمضان البوطي، **الذين يكيدون للديمقراطية باسمها**، شباط/ فبراير 2000م، على **www.bouti.com**

(3) المرجع السابق نفسه.

الديموقراطية «الآن وهنا». بالطبع يرتبط تقدير مدى الملاءمة عند البوطي وزملائه بتغير ولائهم في العقد الأخير لصالح النظام من أجل منافع قطاعية.

بكلمات أخرى، تفسر حالة العلماء والنشطاء السياسيين من خلال ممارستهم اليومية. فلأنهم معروفون اجتماعيًّا بتمرسهم في إدارة سلع الخلاص، يعتبر العلماء نخبة قطاعية تشبه مثلًا رجال الأعمال لكنها مغايرة للنشطاء السياسيين الذين يدعون أنهم نخبة سياسية بديلة وحكام محتملون للدولة. مثل هذه الصفات الخاصة بكل فريق تستتبع طرقًا مختلفة للتعامل مع النظام السلطوي. فالعلماء يدعمون أسلمة المجتمع والدولة دون المساس ببنية النظام السياسي؛ كون العلمانية لا السلطوية هي العائق الأساسي في سبيل تحقيق أهدافهم. وبالتالي إذا لم تصبح الدولة معادية للدين على نحو واضح، كما كانت الحال تحت حكم الجناح اليميني من البعثيين الجدد في أواخر الستينيات، سيفضل العلماء التفاوض على المواجهة.

أما النشطاء السياسيون، فهم يواجهون من جانبهم مشكلة مختلفة كليًّا؛ فمهما كانت الإجراءات المحافظة التي سيتخذها النظام للاستجابة لمطالب العلماء، يظل الإسلاميون العاديون مستبعدين من اللعبة السياسية، وسيقودهم هذا إلى أولوية العمل على إحداث تغيير بنيوي في النظام، أي المعارضة بمفهومها الحاد.

وينبغي أن نؤكد على أن القاعدة التي فصلناها هنا صحيحة في معظم الوقت، غير أنها تعرف استثناءات في أوقات الأزمات. ويشرح عالم الاجتماع الفرنسي ميشيل دوبري قائلًا: إن أحد أهم خصائص الأزمات السياسية هو ضبابية الحدود القطاعية[1]. وعادةً في ظروف الأزمات ما تنفك النخب القطاعية عن الدفاع عن مصالحها فقط وتنخرط في النقاشات العامة حول القضايا السياسية الأساسية مثل طبيعة النظام القائم.

ومنذ استقلال سوريا، كانت هناك أزمتان عاصفتان استتبعتا تحولًا في أوساط العلماء. كانت الأولى هي التمرد الإسلامي في بداية الثمانينيات، والذي اتخذ في بعض المناطق شكل احتراب أهلي. وفي المدن الشمالية مثل حلب وحماة، على وجه الخصوص، كانت هناك مساحة للحيادية، وذلك نتيجة أن عشرات العلماء الذين رفضوا التعهد بالولاء للنظام قد أجبروا على النفي. والتحق العدد منهم حينذاك بالجبهة الإسلامية التي هندسها الإخوان المسلمون في السعودية، وقد دعت للثورة على البعث وتأسيس «الدولة الإسلامية الليبرالية» كما تم وضع أسسها في البرنامج السياسي للإخوان المسلمين.

(1) Michel Dobry, **Sociologie des crises politiques** (Paris: FNSP, 1986).

وتمثلت الأزمة الثانية في الانتفاضة الشعبية التي بدأت في آذار/ مارس 2011م في محافظة درعا بالجنوب وانتشرت في معظم أنحاء البلاد. وكما كانت الحالة منذ ثلاثين عامًا، كان العلماء منقسمين؛ لقد عمل الموالون للنظام منهم مثل البوطي على الحصول على مكاسب قطاعية في مقابل تقديم دعمه للأسد، مثل إطلاق قناة فضائية إسلامية وإنشاء معهد جديد للدراسات الإسلامية العليا، إغلاق عدد من الملاهي في دمشق، وإلغاء قرارات علمانية حديثة مثل إحالة المعلمات المحجبات إلى الأعمال الإدارية[1]. فيما رفض آخرون مثل الشيخ كريم راجح (المولود عام 1926م)، شيخ قراء بلاد الشام والذي عرف باعتباره شخصية مستقلة منذ الستينيات، أن يلعبوا دورًا في اللعبة القطاعية، وامتدحوا المتظاهرين الذين خاطروا بحياتهم «لاستعادة الحقوق التي تمت سرقتها منذ أربعين عامًا»[2]. وفي المدن الأصغر التي حاصرها الجيش مثل درعا وبانياس على الساحل، ردد العلماء المحليون صراحةً مطالب المحتجين الثورية.

وبصرف النظر عن السياق الاستثنائي للأزمة، يبدو أن السلوك السياسي المتعارض للعلماء والنشطاء يقع على جانبين متعارضيْن للانعطافة ما بعد الإسلاموية وهي ما يعرفها بيات بأنها التحول من المقاربة المتجهة نحو الواجبات إلى المقاربة المتجه نحو الحقوق. في الظروف الاعتيادية، يركز العلماء على الواجبات (والمزايا القطاعية)؛ إذ إنهم يأملون الحصول على دعم الدولة في عملية إدارة سلع الخلاص. على النقيض من هذا، وفي سياق السلطوية العدائية، من المنطقي أن يركز النشطاء السياسيون على المطالبة بالحقوق السياسية والمدنية العالمية. وسواء كانت هذه المقولات تعكس أو لا تعكس أي إخلاص (وهو مفهوم بديل بالقدر الذي تهتم به العلوم الاجتماعية)، فإن ما يهم هو أن النشطاء السياسيين قد اختاروا أن يعبروا عن مطالب مختلفة عن مطالب العلماء.

يقودني التحليل السابق إلى تناول منظوريْن أكاديمييْن حول الإسلاموية نقديًّا. الأول هو التحقيب الذائع للجانب «السياسي» من النشاط الإسلامي (منذ بداية السبعينيات حتى منتصف التسعينيات) والذي أدي فشله إلى عملية انعدام للتسييس[3]. ومما لا شك فيه أن

(1) انظر: **http://all4syria.info/web/archives/2210, April 6, 2011.**

(2) شيخ قراء القرآن كريم راجح، **خطبة الجمعة**، 22 نيسان/ أبريل 2011م، على:
www.youtube.com/watch?v=T8RS1FaVv1k.

(3) Bayat, **Making Islam Democratic**, 149. See also Olivier Roy's linking between post-Islamism and the rise of neo-fundamentalism: Olivier Roy, **The Failure of Political Islam** (Cambridge: Harvard University Press, 1994), 75–88.

الجناح السياسي في التيار الإسلامي لم يحقق نجاحًا ملموسًا، ولم يعد جذابًا للشباب المسلم مثلما كانت الحالة في العصر الذهبي للإسلاموية الثورية. وما أرفضه في هذا المنظور هو «جدة النشاط الإسلامي اللاسياسي» (أو على نحو أكثر دقة غير السياسي أساسًا). ففي الحقيقة، كان هذا النشاط اللاسياسي مؤثرًا منذ البداية، ليس فقط في سوريا، كما أوضحنا مسبقًا، ولكن أيضًا على سبيل المثال في مصر، حيث حالة الجمعية الشرعية، وهي جمعية أسسها شيخ أزهري عام 1911م، ولا زالت أكبر جمعية إسلامية في مصر[1]. وكذلك حالة أكبر داعية إسلامي في مصر وهو الشيخ محمد متولي الشعراوي[2].

بالتالي ليس النشاط الإسلامي الأكثر هدوءًا بجديد: ولكن تمّ تجاهله من قبل البحوث المبكرة حول الإحياء الإسلامي والتي اهتمت على نحو يمكن تفهمه بالبعد الأكثر حضورًا في هذا الظاهرة وهو الحركات السياسية. ومن ثم، ربما يكون الاهتمام المتزايد من قبل الباحثين الغربيين بالجوانب غير السياسية في الإسلام الحديث هو نتيجة عواقب تطور الاختلافات الداخلية في المجال الأكاديمي المتخصص أكثر منه نتيجة تدهور الإسلاموية.

يتعلق نقدي الثاني لمنظور تصور «الحركة الإسلامية» والذي يمنحها تماسكًا مبالغًا فيه عبر التسييس المغالي للدين عبر افتراض وجود مساحات معتبرة من التداخل بين المجالات «السياسية» و«الدينية». ترى إحدى هذه المقاربات الأنيقة والمتأثرة بوضوح بفكر أنطونيو غرامشي[*]، أن التبشير اللاسياسي بالدين هو جزء من استراتيجية مشروع إسلاموي كلي يسعى إلى تحقيق هيمنة أيديولوجية على المجتمع كخطوة أولية للاستيلاء على الدولة[3].

---

(1) Sarah Ben Nefi ssa, «Citoyenneté morale en Égypte. Une association entre État et Frères Musulmans», in **Pouvoirs et associations dans le monde arabe** , ed. Sarah Ben Nefi ssa (Paris: CNRS, 2002), 147–179.

(2) Hava Lazarus-Yafeh, «Muhammad Mutawalli Al-Sha'rawi—A Portrait of a Contemporary 'Alim in Egypt», in **Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and the Sudan** , ed. Gabriel Warburg and Uri Kupferschmidt (New York: Praeger, 1983), 281–297.

(*) أنطونيو غرامشي Antonio Gramsci (1891– 1930م): أشهر منظر وفيلسوف ماركسي إيطالي في النصف الأول من القرن العشرين كان له تأثير واسع على الحركة العمالية المعادية للفاشية، وكذلك على المنظرين الاجتماعيين حتى اليوم. من أبرز ما قدم للفكر الاجتماعي مفاهيم المثقف العضوي وحرب المواقع والهيمنة، ويشير بيريه هنا إلى المصطلح الأخير. وقد جاء في سياق تطوير غرامشي لنظريته عن السيطرة الثقافية حيث تقوم الطبقات الحاكمة بفرض رؤيتها ومفاهيمها الثقافية لتبرير الأوضاع الاقتصادية والسياسية القائمة باعتبارها أوضاعًا طبيعية وحتمية.

(3) Bayat**, Making Islam Democratic**, 12, 42.

للاطلاع على محاولات نظرية أكثر دقة لتطبيق نظريات غرامشي على الظاهرة الإسلاموية، انظر:

= Armando Salvatore and Mark LeVine, **Religion, Social Practice, and Contested Hegemonies:**

ومما لا جدال فيه، أن كلًّا من «العلماء» و«النشطاء السياسيين الإسلاميين» يطمحون إلى أسلمة المجتمع وكذلك أسلمة الدولة، وأن كلا الفئتين ترى أن أسلمة المجتمع أولى من أسلمة الدولة. بيد أن التركيز على هذه التشابهات قد يغفلنا عن اختلافات هامة بين المفاهيم الخاصة بكلا المجموعتين عن النشاط الإسلامي.

تعمد القراءة الغرامشية إلى إضفاء طبيعة أداتية على الصراع من أجل المجتمع، وذلك لأن الدولة، كما يقول بيات: «تبقى هي هدف التغيير»[1]. ومن الثابت أن هذا المنظور المرتكز على الدولة له دلالته في حالة الناشطين السياسيين، بيد أنه غير ذي صلة في حالة العلماء. والسبب في هذا، ليس لأن العلماء أقل إسلاموية من الناشطين، ولكن بالأحرى، لأنه يرون أن ترقية الإيمان والأخلاق الفردية ليست وسيلة لتحقيق غايات سياسية أعلى بل هي غاية في حد ذاتها، وهدف لا يقل في أهيمته عن تطبيق الدولة للشريعة.

وعلة هذا أن إدارة سلع الخلاص، لا النشاط السياسي، هو ما يحدد الهوية الاجتماعية للعلماء. أي إن هذا ما يستيقظون لأجله صباحًا، وهو المجال الذي يمكن الاعتراف فيه بتمرسهم. بكلمات أخرى، يعطي العلماء أولوية للاقتراب المرتكز على المجتمع في النشاط الإسلامي، ليس بسبب الحذر السياسي فقط ولكن لكونهم أيضًا، وهذا أولًا وقبل «أيّ شيء» قادرين على لعب دور أكثر بروزًا في عملية الأسلمة الاجتماعية بدلًا من الأسلمة السياسية.

يخفي التحليل الغرامشي للحركة الإسلامية أيضًا اختلافًا هامًّا يتعلق بالطريقة التي يتصور بها العلماء والناشطون قيام الدولة الإسلامية. تفترض التقاليد الماركسية، والتي ينتمي إليها غرامشي، وجود علاقة ضرورية بين طبيعة القيادة السياسية وطبيعة سياساتها، فكأن يفترض أن الحكومة البروليتارية وحدها هي القادرة على تنفيذ برنامج اشتراكي سليم على المدى الطويل. ومع إجراء تعديلات على هذه المقاربة نجد أنه يصف على نحو دقيق الجناح السياسي من التيار الإسلامي. وفي حقيقة الأمر، وكما هي حالة الناشطين السياسيين في بقية العالم، يتصور الإخوان المسلمون وغيرهم من الناشطين السوريين أن أفضل السبل لإقامة النظام السياسي والاجتماعي المرغوب هو أن يحلوا محل الحكم القائم. أما العلماء،

= **Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies** (Houndmills, England: Palgrave Macmillan, 2005); Cihan Tuğal, «Transforming Everyday Life: Islamism and Social Movement Theory», **Theory and Society** 38 (2009): 423–458.

(1) Bayat, **Making Islam Democratic** , 12.

فكما لاحظنا قبلًا، يتسمون بوجود مفهوم أكثر «ضغطوية Lobbyist»(*) للتغيير السياسي؛ وكنخبة قطاعية أكثر من كونهم نخبة سياسية، هم أقل اهتمامًا بشخصية الحاكم من طبيعة سياساته. وبغضّ النظر عن خلفية هذا الحاكم، أيًّا يكن، فمن الممكن ممارسة الضغوط عليه لإنتاج سياسات أكثر إسلامية. وكما توضح حالة مصر في عهدي السادات ومبارك، لا توجد حاجة لإقصاء الحاكم لتحقيق مثل هذه السياسات.

في الصفحات السابقة من هذا الفصل، جادلتُ بأن الواجبات والحقوق التي ينظر إليها بيات على أنها موضع تركيز الإسلاموية وما بعد الإسلاموية على الترتيب، كانت مراكز دائمة نسبيًّا لاهتمام فئتي الفاعلين الإسلاميين السوريين عبر العقود الأخيرة. وبقولي هذا، لا أستبعد مفهوم ما بعد الإسلاموية تمامًا، بيد أني أسعى إلى تحديد الظروف التي قد تؤدي إلى مثل هذه الانعطافة (ما بعد الإسلاموية). في وجهة نظري، إن مثل هذه الانعطافة لن تأتي من خلال الصعود العفوي للتوجه ما بعد الإسلاموي بسبب الإحباط الناتج من فشل اليوتوبيا الإسلاموية. في الحقيقة، فإن العلماء وهم العامل الأساسي في حالة الركود السياسي، هم الفاعلون الدينيون الذين كانوا الأكثر مناعة من الاعتقاد الساذج القائل بأن الدولة الإسلامية ستوفر حلولًا لكل أزمات المسلمين. والسبب في هذا أن ممارستهم الاجتماعية المميزة (وهي إدارة سلع الخلاص) قد قادتهم دائمًا إلى تفضيل المقاربة القائمة على المجتمع.

وبالتالي، يبدو أن وجود الظروف الضرورية لظهور اتجاه إصلاحي قوي يعني إضعاف العلماء، وهذا إما نتيجة العلمنة أو تعزيز الفاعلين الإسلاميين ذوي التوجه السياسي بفعل اللبرلة، كما هي الحالة في تركيا حاليًّا. وكما سأوضح في القسم التالي، فقد أدى استمرار السلطوية في سوريا إلى نتيجة مضادة؛ وهي أن العلماء المحافظين أصبحوا أكثر قوة من أيّ وقت مضى، وبالكاد تسمع الأصوات الإصلاحية.

إصلاحيو سوريا

تعمد الأنظمة السلطوية إلى دعم العلماء المحافظين للأسباب التي ذكرت أعلاه، وبشكل عام دائمًا ما يختارون دعم الأسلمة بدون تهديد أسس النظام السياسي. وليست القيادة السورية استثناءً من هذا، إذ إنها لا تختار شركاءها الدينيين طبقًا لقربهم من أيديولوجيا

(*) نسبة لجماعات الضغط في الديموقراطيات الغربية المعروفة باللوبي والتي تحاول دفع الساسة عبر الضغط بالمصالح نحو سياسات محددة.

البعث التقدمية، بل بالأحرى، طبقًا لولائهم، وبشكل أكثر تفضيلًا، لمصداقيتهم. أُسس منطق هذه الشراكة بين الطرفين في بداية الثمانينيات على يد حافظ الأسد والشيخ البوطي، وهو الكاتب البارز الذي سبق له أن أدان كلًّا من الاشتراكية والقومية في كتاباته، وهما المكونان الأساسيان لأيديولوجيا البعث[1].

لا تمد السلطوية السورية المحافظية الدينية بسياق ملائم فحسب، بل إنها أيضًا مضرة بالأفكار الإصلاحية للغاية. ففي الحقيقة يواجه الإصلاحيون قيدًا مزدوجًا؛ إذا دعموا التغيير السياسي، سيؤدي هذا حتمًا إلى إثارة غضب النظام، وإذا ما اتبعوا سبيل الإصلاح الديني، فسيجعلون أنفسهم عرضةً لهجمات المؤسسة الدينية. ونتيجةً لهذا، غالبًا ما يجدون أنفسهم مجبرين على التخلي عن واحدٍ من هذيْن الخياريْن لضمان دعم الدولة أو العلماء. بكلمات أخرى، يجب أن يختاروا بين المشاركة في لعبة النظام السلطوي، أو الإذعان إلى تزمت كبار العلماء الدينيين.

يتراوح المشهد الإصلاحي في سوريا بين منظرين مهتمين باللاهوت والفقه وناشطين يركزون على التغيير السياسي. تضم الفئة الأولى بالأساس محمد شحرور (المولود عام 1938م)، والذي بيعت آلاف النسخ من كتابه «الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة» خلال التسعينيات. إن إصلاحية شحرور راديكالية للغاية، إذ إنه يؤيد الإيمان الوضعي الذي يمكن البحث من خلاله عن الحقيقة ليس في نصوص الإسلام الأساسية وإنما في تقدم العقل البشري. إن القوانين التي يحويها القرآن ليست مقيدة؛ إذ إنها متوافقة بالضرورة مع القواعد التي تتأسس في كل مرحلة تاريخية من خلال الإجماع والعقل البشري[2]. لذا، ليس من المدهش أن تكون أفكار شحرور قد رفضت بشراسة من قبل كل التيار الإسلامي، وهو ما يساعدنا على فهم أن شحرور لم يمتنع عن دعم الحركة المؤيدة للديموقراطية مع بداية الألفية فحسب، بل أخذ في انتقادي من مكونيْها العلماني والإسلاموي لإعطائهما الأولوية للإصلاح السياسي على الإصلاح الديني[3].

(1) انظر على سبيل المثال؛ سعيد رمضان البوطي، «هكذا نشأت القومية» في «شوقي خليل: **بحوث ومقالات مهداة إليه**» (دمشق: دار الفكر، 2004م)، 169-182؛ سعيد رمضان البوطي، «**نقد أوهام الجدلية المادية الديالكتيكية**» (دمشق: دار الفكر، 1986م).

(2) Muhammad Shahrur, Andreas Christmann, and Dale F. Eickelman, **The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur** (Leiden: Brill, 2009).

(3) Andreas Christmann, **«Religious Reform before Political Reform: Muhammad Shahrur's Contribution to the Current Islah Debate in Syria»** (unpublished paper, 2010).

بالنسبة لعضو مجلس الشعب السوري محمد حبش (المولود عام 1962م)، فإنه أكثر اهتمامًا بالوضعية الدينية لغير المسلمين. يرفض حبش فكرة احتكار الإسلام للخلاص، وهو موقف تؤكد عليه مبادراته العديدة نحو الحوار بين الأديان[1]. لقد جلب الهجوم على المبدأ الجوهري في اللاهوت السني على الشيخ الشاب عداوة كبار العلماء، حتى إن الشيخ البوطي قد اتهمه بالهرطقة[2]. وقد أدت عزلة حبش بين العلماء إلى اعتماده على أجهزة الأمن التي هندست له وصوله إلى البرلمان في انتخابات 2003م. وبدوره، لعب حبش كعضو برلمان إسلامي دور ضابط العلاقات العامة غير الرسمي في الإعلام الدولي.

بيد أن لدى حبش طموحات واسعة؛ وقام بداية من العام 2004م باستغلال كل من الضغوط الغربية على النظام والمعارضة الداخلية لتقديم نفسه كبديل مطمئن للإخوان المسلمين في مجال الإسلام السياسي، لقد كانت هذه لعبة محفوفة بالمخاطر ؛ إذ ظهر باعتباره المؤيد المفوّه للتحول الديموقراطي من بين التيار الإسلامي داخل سوريا، وهو ما تسامح معه النظام لفترة قبل أن يخرسه نهائيًّا منذ العام 2007م فصاعدًا.

حاول فاعلون إسلاميون آخرون أن يمزجوا بين الإصلاح المذهبي (الديني) والسياسي، دون أن يتوافقوا مع النظام. ومن المنطقي جدًّا أن يجد هؤلاء صعوبات أكثر من حبش. كانت هذه الحالة بالنسبة لمجموعة تمّ تأسيسها في التسعينيات في داريّا، وهي حيّ محافظ في دمشق، على يد داعية محلي يدعى عبد الأكرم السقا (المولود عام 1964م). وبالنسبة لآراء السقا، فإن الأكثر جدلية في أوساط العلماء هي تلك المتعلقة بالمرأة. لقد قام بإلقاء دروس يحضرها الرجال والنساء على السواء في المكان نفسه، وشجع الفتيات على اختيار أزواجهن، وعندما كان الحجاب ممنوعًا في المدارس حتى عقد التسعينيات، أكد السقا أن طلب النساء العلم أولى لهن من تغطية شعورهن. وفي ثلاث مناسبات، قام الشيخ أسامة الرفاعي، وهو أحد أكثر علماء دمشق احترامًا بالذهاب إلى مسجد السقا، وحذر المؤمنين من أفكاره «المنحرفة».

وغنيّ عن القول إن كبار العلماء ليس لهم أسباب لتأييد داعية داريّا عندما اضطهده النظام بسبب موقفه السياسي. في العام 2000م، رفض السقا أن يبتهل إلى الله من أجل بشار الأسد بعد أن أعقب والده. وبعد ثلاث سنوات، استغلت مجموعة السقا سقوط بغداد لحشد سكان

(1) Paul Heck, «Religious Renewal in Syria: The Case of Muhammad Al-Habash», **Islam and Christian–Muslim Relations** 15 (2004م): 185–207.

(2) أنور وردة، **حوار لا شجار** (دمشق: مؤسسة الإيمان، 2003) 15–16.

داريا ضد الغزو الغربي للعراق وفساد وإهمال الحكومة السورية. وفي أعقاب المظاهرة السلمية، دعا السقا المواطنين إلى رفض دفع البقشيش (الرشا) إلى الموظفين، وأن ينظموا أنفسهم لكي يعوضوا ضعف أداء الحكومة في جمع القمامة. وبعد أسابيع قليلة تمّ توقيف السقا وخمسة وعشرين من أتباعه، وظل في السجن حتى العام 2005م[1].

بدايةً من منتصف التسعينيات، انضم تلميذ سابق للشيخ السقا، طبيب الأسنان رضوان زيادة إلى مجموعة من خريجي كلية الشريعة، لإطلاق مبادرة ثقافية بامتياز وهي الملتقى الفكري الأدبي. توحّد أعضاء هذه المجموعة تحت مشروع مماثل لـ«تجديد الخطاب الإسلامي»، وادعوا أنهم تأثروا بمفكرين إصلاحيين مثل الإيراني عبد الكريم سروش، والمغربي طه عبد الرحمن. وقاموا مثلًا بتطبيق النظريات الحديثة في اللغويات على تفسير القرآن الكريم، وعلى الرغم من امتداحهم التوجه الإصلاحي لدى الإخوان المسلمين السوريين الأوائل، إلا أنهم قاموا بتفكيك المفاهيم الإسلاموية الجوهرية مثل «الدولة الإسلامية» و«إسلامية المعرفة». وجذب الموقع الإليكتروني الذي أنشؤوه عام 1999م اهتمامًا كبيرًا ونشرت العشرات من المقالات التي قام بكتابتها كتاب بارزون مثل اللبناني رضوان السيد، والتونسي أحميدات النيفر[2]. وعلاوةً على هذا، نشر الملتقى على نحو متكرر مقالات في الجريدة الإقليمية البارزة «الحياة». ولم يكن مدهشًا مرة أخرى، أن يدين كبار العلماء أفكار الملتقى الخلاقة.

وعلى الرغم من أن أهداف المجموعة عرفت مبدئيًّا بأنها ثقافية خالصة، إلّا أن رضوان زيادة وعضوًا آخر في المجموعة وهو عبد الرحمن الحاج إبراهيم (المولود عام 1970م) أظهرا اهتمامًا متناميًا بالسياسة خلال «ربيع دمشق» الذي أعقب وفاة حافظ الأسد عام 2000م، وكانا كلاهما قريبًا من رجل الصناعة المحافظ وعضو الإخوان المسلمين رياض السيف، الذي قضى معظم العقد في السجن بعد اعتقاله الأول عام 2001م.

في السنوات التالية، أقام زيادة والحاج إبراهيم علاقات مع جمعيات حقوق الإنسان والأحزاب المعارضة. وشرح زيادة هذا التحول قائلًا إن الإصلاح الديني غير ممكن بدون إصلاح سياسي. ومن المثير أن الإصلاح الذي اعتبره هامًّا على وجه الخصوص كان يعني ابتعاد العلماء عن السياسة. ووصف، زيادة والحاج إبراهيم نفسيهما بأنهما مسلمان ليبراليان

(1) قريب للسقا، **مقابلة مع المؤلف**، دمشق 2007م، رضوان زيادة، **مقابلة مع المؤلف**، نيويورك، 12 آذار/ مارس 2010م.

(2) انظر: .**www.almultaka.net/index.php**

أو ليبراليان محافظان بدلًا من «إسلاميين»، وأظهرا إعجابًا قويًّا بحزب العدالة والتنمية التركي.

أدت التهدئة التدريجية للأزمة الإقليمية التي وضعت النظام في مأزق في منتصف العقد الأول من القرن إلى إنهاء الحرية النسبية التي عمل من خلالها المثقفان زيادة والحاج إبراهيم؛ ففي العام 2007م، أجبر الاثنان على مغادرة سوريا ولم يسمح لهما بالعودة منذ ذلك الحين[1]. وخلال انتفاضة 2011م، أصبح زيادة المقيم في واشنطن واحدًا من أكبر الأصوات المعارضة في المهجر في الإعلام الغربي.

وهناك إصلاحيون آخرون كانوا أكثر حرصًا بسعيهم لاكتساب الحماية من كبار العلماء الذين أجبروهم بدورهم على التخفيض من الإبداع الديني. ويعتبر عماد الدين الرشيد، الأستاذ بكلية الشريعة في جامعة دمشق، المثال الأوضح على هذه الاستراتيجية. عرف عن الرشيد، الذي يكنّ إعجابًا بحزب العدالة والتنمية التركي بطموحاته السياسية منذ أواخر التسعينيات، وبدفاعه عن فكرة إنشاء «الوطن المسلم» الذي سيمنح المواطنة لكل قاطنيه بغضّ النظر عن دينهم[2]. على الرغم من النظرة الدونية التي لقيها الرشيد من قبل زميله الكبير البوطي بسبب صلته القريبة من «الملتقى» وآرائه العقلانية المبالغ فيها، غير أنه سرعان ما حاز دعم «بابا» الإسلام السوري؛ إذ حاول أن يظهر كعالم «أصولي». ولذا، وصفه أحد زملائه السابقين في الملتقى بأنه «معتدل من الداخل، محافظ من الخارج»[3].

مع ذلك، لم يحل دعم البوطي للرشيد دون فصله من كلية الشريعة عام 2010م[4]. كان هذا الإجراء جزءًا من حركة أكبر ضد الإسلاميين المؤيدين للديموقراطية قد بدأت في بداية العام 2008م باعتقال العديد من الأعضاء المستقلين للتيار الإسلامي. في العام نفسه، أجبر معاذ الخطيب (المولود عام 1960م)، وهو مهندس وخطيب مفوّه سابق في الجامع الأموي بدمشق، على الاستقالة من رئاسة جمعية «التمدن الإسلامي» وهي جمعية إسلامية حداثية أنشئت في ثلاثينيات القرن العشرين وحاول الخطيب أن يحييها[5]. لقد ازداد هجوم النظام

(1) عبد الرحمن الحاج إبراهيم، **مقابلات مع المؤلف**، دمشق، 2005، 2007م؛ رضوان زيادة، **مقابلة مع المؤلف**، نيويورك، 12 آذار/ مارس 2010م.

(2) عماد الدين الرشيد، **مقابلة مع المؤلف**، دمشق 29 تموز/ يوليو 2007م.

(3) مصدر رفض ذكر اسمه، اتصال إليكتروني، شباط/ فبراير 2010م.

(4) انظر: **http://all4syria.info/content/view/33817/113/, October 21, 2010**.

(5) Ahmad Mouaz al-Khatib, «Al-Tamaddun al-Islami: Passé et présent d'une association réformiste damascène», **Maghreb-Machrek** 198 (2008): 79–92.

على المعارضة الإسلامية ضراوة في السنوات التالية؛ لقد تمّ إغلاق المركز البحثي التابع لمحمد حبش، وتوقف عموده في جريدة «الثورة» الرسمية. وتمّ اعتقال صلاح الدين كفتارو وهو ابن المفتي الراحل، ومدير مؤسسة أكاديمية مستقلة تحمل اسمه بسبب عدم انضباطه العام، وكذلك تكراره المديح «للتجربة التركية»، وهو المصير الذي حل بهيثم المالح، الإسلامي المستقل الذي شارف على الثمانين، وأكبر المدافعين عن حقوق الإنسان في البلاد.

توازى هذا الانقضاض على الإصلاحيين الإسلاميين مع الصعود غير المسبوق للمحافظ العتيد الشيخ البوطي في مؤسسات الدولة الدينية. ففي العام 2008م، تولى البوطي، وهو العالم الذي لم يسبق له تولي أيّ منصب رسمي مشيخة وإدارة الجامع الأموي، وهو واحد من أكثر المساجد قداسة في الإسلام، وكذلك عيّن رئيسًا للجنة المسؤولة عن إصلاح برامج المدارس الدينية، والمشرف على المعهدين العاليين اللذين قامت الدولة بإنشائهما حديثًا لتدريب علماء المستقبل[1]. وأكثر من أيّ وقت مضى، كانت السلطوية السورية تثبت أنها مواتية للعلماء المحافظين والمذعنين أكثر من المعارضين الإصلاحيين.

خلاصة: ما الذي يجعل الإسلام ديموقراطيًا؟

بالنظر إلى الانعطافة ما بعد الإسلاموية في خطاب الإخوان المسلمين السوريين، يخاطر المرء بإهمال الحقيقة القائلة بأن هذا الخطاب لم يتغير على نحو جذري منذ نشأة الحركة في الأربعينيات، ليس هذا لأن الإسلاميين السوريين ظلوا إسلاميين قدامى متصلبين، بل لأنهم عرفوا بقبولهم بجوهر الدولة الليبرالية الحديثة مثل الانتخابات الحرة التعددية، ومواطنة غير المسلمين. لقد كانت مرونة الإخوان السوريين نتيجة لإدماجهم داخل النظام الديموقراطي؛ فكسياسيين محترفين، كان عليهم أن يتماشوا مع ضرورات من قبيل جذب الناخبين المحتملين وتشكيل تحالفات مع الأحزاب العلمانية. وعلاوة على هذا، اقتنع الإخوان المسلمون، مع الأخذ في الاعتبار التأثير الكبير الذي مارسته الأحزاب العلمانية على الجيش، بأنهم سيخسرون كل شيء في حال تمّ إحلال نظام الديكتاتورية العسكرية محل النظام البرلماني.

إن رؤية الاتجاه الإسلامي السوري من زاوية قدوم الانعطافة ما بعد الإسلاموية، ربما

(1) وزير الأوقاف الدينية، محمد السيد، مقابلة في **تشرين** 1 أيلول/ سبتمبر 2009م.

يؤدي إلى التأكيد المبالغ على تماسك هذا الاتجاه مع إغفال اختلافاته البنيوية الداخلية. في الحقيقة، خلافًا للإخوان المسلمين أظهر العلماء، وهم العمود الفقري لحركة الأسلمة الاجتماعية في سوريا خلال النصف الثاني من القرن العشرين، محافظة وتزمتًا دينيًّا دائمًا. والسبب في هذا أنهم علماء وليسوا نشطاء سياسيين، الأمر الذي يعني أنهم في حل من الاستجابة لمطالب اللعبة السياسية وقادرين على التمسك بمبادئهم الدينية.

تحت السلطوية البعثية، ركز الإخوان المسلمون على النضال من أجل حقهم في العودة إلى اللعبة السياسية، وبالتالي عملوا على تحدي نظام الحزب الواحد. أما العلماء بدورهم، فقد عملوا بشكل عام على تحسين الظروف داخل النظام القائم باستثناء المرحلة التي كان النظام فيها معاديًا للدين بصراحة مثلما كان تحت حكم البعثيين الجدد في الستينيات، أو في المرحلة التي اهتز فيها بسبب أزمات كبرى مثل انتفاضة 1979–1982م، وثورة 2011م. ودائمًا ما عومل العلماء، الذين نظر إليهم من قبل النظام باعتبارهم أقل خطورة عليه من النشطاء السياسيين، بتسامح أكبر على الرغم من رفضهم القاطع للأيديولوجية البعثية.

يعطي ما سبق مصداقية للفكرة القائلة أنه في السياق السوري، يصبح التحول الديموقراطي شرطًا للإصلاح الإسلامي وليس العكس صحيحًا. فإذا ما كان العلماء يمثلون عائقًا أمام التغيير السياسي، فإنها بدرجة أقل يعود إلى أيديولوجيتهم، على الرغم من أنهم لا يصفون أنفسهم بالديموقراطيين، كما لا يدعمون بالتالي الحكومة المنتخبة، وإنما يعود بشكل أكبر إلى وضعيتهم كنخبة قطاعية، الأمر الذي يجعلهم ممتنعين عن التصدي لسلطة الدولة.

ولأن ما يمنع العلماء من الدفع نحو التغيير السياسي هو وضعيتهم القطاعية لا أيديولوجيتهم، فإنه لا يوجد داعٍ للاعتقاد بأن انتشار الأفكار ما بعد الإسلاموية فيما بينهم سيستتبع بالضرورة تغيرات ذاتَ شأن. على النقيض من هذا، فإن حدوث انتقال ديموقراطي على النحو الذي حدث في تركيا سيكون من شأنه دعم الأصوات الإصلاحية بإضعاف العلماء الذين ستحول هيمنتهم على المجال الديني دون حصول النشطاء على شرعيتهم من النجاح السياسي. باختصار، إن ما سيجعل الإسلام ديموقراطيًّا في سوريا، لن يكون انتصار ما بعد الإسلاموية على إسلامويي الحرس القديم، ولكن بالأحرى، تحقق سياق يسمح بصعود النشطاء ذوي النزعة الحقوقية على حساب العلماء ذوي النزعة الالتزامية.